ANTONIO ROSMINI

COMPENDIO DI ETICA

E

BREVE STORIA DI ESSA

CON ANNOTAZIONI

DI

G. B. P.

ROMA

DESCLÉE, LEFEBVRE e C.i Editori

PALAZZO GRAZIOLI

1907

INDICE DELL'OPERA

PARTE SECONDA.

Etica Speciale.

PARTE TERZA.

Etica Eudemonologica che tratta dell'eccellenza del bene onesto.

STORIA DELL'ETICA.

A CHI LEGGE

Si meraviglierà taluno vedendo uscire in luce col nome di Antonio Rosmini un *Compendio di Etica*, oggi che da oltre cinquant'anni il Rosmini riposa nel sepolcro; e chi sa che alla meraviglia non si accompagni anche il sospetto, che il *Compendio* attribuito al Rosmini possa essere fattura non sua? A cessare la meraviglia della tarda pubblicazione, ma più ancora a dissipare ogni ombra di sospetto sull'autenticità di questo *Compendio*, è bene che il lettore conosca qualche cosa dell'origine e delle vicende di esso.

Quando il Rosmini colla stampa delle prime sue opere filosofiche cominciava ad attuare il disegno della vasta enciclopedia scientifica ideata sin dalla giovinezza, nel Regio Ateneo di Torino leggeva filosofia morale il sacerdote Andrea Sciolla di Cavour. Anima retta e nell'amor del vero ardentissima, lo Sciolla alla lettura di quelle prime opere rosminiane

si sentì come tratto fuori dall'atmosfera fetida di sensismo in cui si viveva allora e trasportato *in più spirabil aere;* ond'è che un giorno dalla cattedra rivolto alla scolaresca disse con umiltà coraggiosa: *Fin qui navigammo in un mare senza stelle, ora ci convien tenere altra via.* Da quel giorno pose ogni studio in conformare a quelle dottrine il suo insegnamento, e dando fuori nel 1834 la seconda edizione de' suoi *Elementi d'Etica* in latino, a uso dei Licei del Regno, vi prepose un sunto d'ideologia rosminiana. Impronta ancor più rosminiana presero questi *Elementi* nell'edizione del 1837. E qualche anno appresso, dovendo lo Sciolla procurarne una nuova edizione, mandò senz'altro il manoscritto al Rosmini, col quale aveva stretto amicizia, per averne consigli ed aiuti; e il Rosmini, nel restituirgli il manoscritto con leggieri ritocchi, gli suggerì d'aggiungervi una breve storia dell'Etica. Lo Sciolla trovò buono il suggerimento e pregò l'amico che quella storia gliela volesse stendere lui stesso. Lo compiacque il Rosmini, e la storia dell'Etica, voltata dallo Sciolla in latino, apparve a mo' d'appendice nella quarta edizione degli *Elementi* stampati nel 1843. Indi a qualche anno, occorrendo una nuova ristampa, lo Sciolla, non ancora contento del proprio testo, si fece animo a pregare l'amico volesse comporgliene uno di sana pianta, in istile didascalico, e che ri-

spondesse appieno alla mente di lui. Tuttochè occupatissimo, il Rosmini non seppe dirgli di no: in pochi mesi, *lavorando alla rubacchiata* (frase sua) gli venne fatto di mettere insieme quel *Compendio di Etica* che ora la prima volta vede la luce col vero nome dell'autore e nella lingua e forma schietta in cui fu dettato. [1]

Dall'esemplare autentico che si conserva a Stresa, scritto quasi per intero di mano del Rosmini, si rileva che il lavoro fu principiato il 19 novembre 1845 e terminato il 7 aprile del 1846. Destinato a testo di scuola nei Licei del Regno, doveva il trattato d'Etica essere del professore dell'Università, scritto in latino e approvato dal così detto Magistrato della Riforma: perciò il Rosmini lo mandò allo Sciolla, che, sottopostolo all'esame del Censore assegnatogli dal Magistrato, e introdottevi poche e leggiere mutazioni per deferenza al Censore stesso, dall'italiano lo recò fedelmente al latino e lo pubblicò nel 1847 a Torino col titolo di *Elementa philosophiae moralis*, aggiuntavi in fine la *Storia dell'Etica,* già stampata nell'edizione precedente. Lo Sciolla dovette porre al

[1] Queste notizie in parte sono tratte dalla *Vita di Antonio Rosmini scritta da un sacerdote dell'Istituto della Carità,* Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1897, vol. II, p. IV, c. VI, e in parte dal carteggio del Rosmini collo Sciolla che è nell'archivio rosminiano di Stresa.

libro il suo nome, perchè altrimenti non sarebbe potuto entrare come testo nelle regie scuole; e il Rosmini, anche morto l'amico, riverente alla memoria di lui, non si dette mai a conoscere come autore del *Compendio*: documento luminoso non meno dell'amicizia candida e sincera che della modestia d'entrambi.

A queste notizie dell'origine e delle vicende del libro mi piace soggiungere un motto dell'ordine e de' pregi di esso; e lo farò trascrivendo quello che se ne legge nella *Vita* più recente del Rosmini, stampata l'anno 1897 e resa di pubblica ragione l'anno 1905. « Essendo l'Etica la scienza del bene onesto, il Rosmini la divide in tre parti: la *generale*, la *speciale* e l'*eudemonologica*. L'Etica generale investiga la *natura* del bene onesto, e analizzatone il concetto, lo studia nel suo triplice elemento (che è la volontà, la legge e la relazione di quella a questa), senz'ancora discendere ad alcuno di quegli abiti o atti speciali in cui esso bene si trasfonde: quasi appendice all'Etica generale segue un'esposizione delle regole colle quali giudicare della moralità delle proprie azioni, che può dirsi una cotal *Logica della morale*. L'Etica speciale si volge intorno ai *modi* del bene onesto, ossia lo considera negli abiti e negli atti coi quali l'uomo può conseguirlo e rendersi buono, e in quelli coi quali può perderlo e rendersi mal-

vagio: tratta quindi de' *doveri*, delle *virtù* e de' *vizi*. L'Etica eudemonologica discorre dell'*eccellenza* del bene onesto, la quale segnatamente si appalesa ne' suoi effetti, che sono la *perfezione* dell'umana natura intelligente e volitiva, e la *felicità* che ne segue. Coronide a quest'operetta è una breve *Storia dell'Etica*, che risalendo agl'incunaboli delle cognizioni morali non affidate ancora allo scritto, e a quelle scritte ma non ancora compaginate e ridotte in corpo di dottrina, giù giù discende per otto epoche diverse, da Zenone eleatico, quando l'Etica cominciò a prendere forma di scienza, fino al secolo nostro. L'ordine razionale con che si svolgono le materie di questo trattato, la coerenza che a ogni passo si scorge fra le dottrine morali e ideologiche dell'autore e il lume reciproco che si tramandano, la chiarezza con cui sono poste e risolute le questioni più gravi e intralciate, quando pur fossero gli unici pregi di questo *Compendio*, fanno desiderare che possa presto veder la luce nell'originale e disinvolta semplicità del suo dettato; e noi non dubitiamo che i cultori intelligenti delle morali discipline lo gusterebbero come cosa nuova ».[1] Quello che dieci anni or sono era semplice desiderio, o tutt'al più timida speranza, oggi riceve il suo compimento.

[1] La *Vita di Antonio Rosmini*, cit., vol. II, p. III, pag. 141-142.

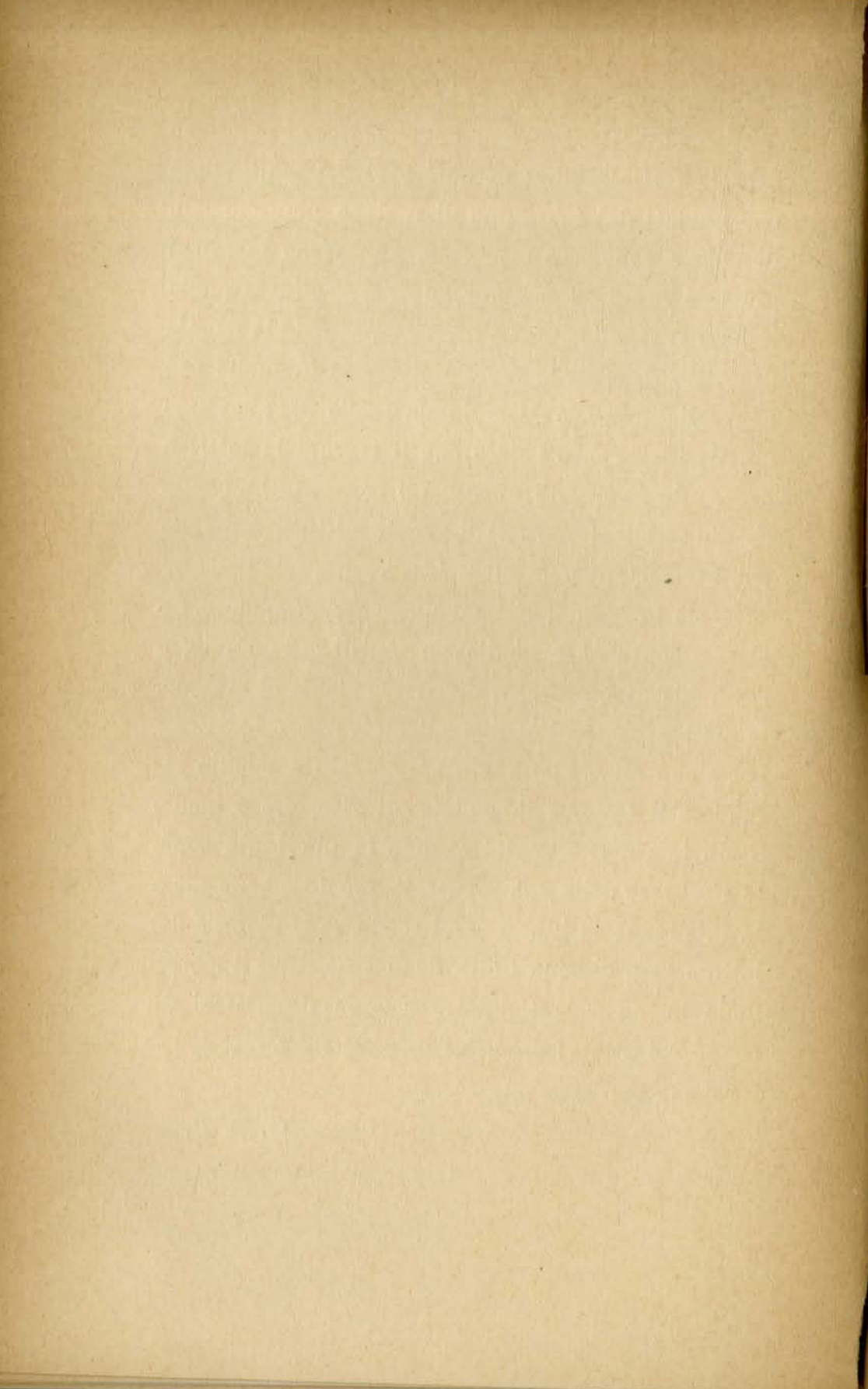
— Ma perchè il *Compendio* esce annotato? non sarebbe stato meglio stamparlo senza note, come dal Rosmini fu scritto? — A questa domanda che mi si può rivolgere è giusto ch'io risponda.

Dovendo il Rosmini costringere il suo pensiero ne' limiti prefiniti a un testo di scuola e scenderlo dalle altezze consuete per farlo accessibile alle menti giovanili non potenti e non esercitate a voli più ardui, gli fu forza in questo suo scritto sorpassare a questioni parecchie e altre toccare quasi di fuga, lasciando che a ciò supplisse di viva voce l'insegnante come e quanto meglio avesse saputo: indi è che a me parve non inutile il corredare il testo di note che aiutassero il lettore ad acquistarne intelligenza più chiara e compiuta, principalmente coll'inviarlo a quelle opere nelle quali il pensiero del Rosmini si svolge e spazia in più libera ampiezza. E poichè molti sono che non hanno alla mano l'intera collezione delle opere rosminiane, pensai fosse bene, anzichè recare la nuda citazione dell'opera, il dare sovente abbreviato il concetto delle dottrine che nel testo appena sono accennate, o supposte, o taciute. Oltre a queste note, dirette a illustrare e commentare il Rosmini col Rosmini stesso, più altre ne aggiunsi a confermarne gl'insegnamenti, riscontrandoli coi dettati più autorevoli della pagana sapienza e della cristiana. Per una parte, trattandosi

d'Etica naturale, parvemi dover essere di non lieve peso la testimonianza di que' savi del gentilesimo che guidati dal solo lume di ragione giunsero non di rado a conoscere e professare massime morali sì giuste e sante da sembrar quasi preludiassero alla morale evangelica. Per altra parte, avendo la morale di Cristo corretta la morale naturale in quello che aveva di difettoso e ricompiutala e sollevata al sommo della perfezione, è chiaro che il trovare le dottrine contenute in questo *Compendio* consonanti a quelle de' più eccellenti maestri di morale cristiana è, meglio che indizio, suggello della loro verità.

Ecco le ragioni che mi mossero ad annotare. Se alcuno contuttociò giudicasse inutili queste note, o soverchie di numero, o non rispondenti al bisogno, le salti a piè pari e non gliene verrà scapito. Se poi alcun altro se ne sentirà giovato a meglio intendere il testo, o invogliato di ricorrere a quelle opere in cui il Rosmini spande in più larga copia le ricchezze della sua mente, io reputerò bene spesa la mia tenue fatica. A ogni modo, se la cortesia del lettore sarà almeno tanta da non negarmi il merito della buona volontà, potrò sempre consolarmi dicendo col Poeta: *est nobis voluisse satis.*

Stresa, 1° luglio 1907.

G. B. P.

COMPENDIO DI ETICA

INTRODUZIONE.

§ I. *Definizione dell'Etica.*

1. Non è alcuno che non sappia e non dica, l'uomo dover essere buono e non cattivo. Tutti sanno ancora che la *bontà dell'uomo* consiste nella bontà della sua volontà; poichè egli è evidente, che colui che ha una volontà pienamente buona è uomo buono. [1]

2. Se noi consideriamo questa sentenza e intima persuasione del senso comune di tutti gli uomini, potremo cavarne questa conseguenza, che, giusta il sentir comune, altri sono que' beni che rendono buono l'uomo, ed altri quelli che rendono buone le cose dell'uomo; perchè se ciò che rende buono l'uomo

[1] Vedi *Sistema filosofico,* n. 125. Questa osservazione, che è tanto semplice, ha il suo fondamento e ragione in quella dottrina capitalissima, che ripone nella volontà la persona, perchè la volontà è quel principio intelligente, supremo, attivo nell'umana natura cui sottostanno tutte le altre potenze (*Antropologia,* l. IV, c. VI). Onde segue che non può essere buona la persona, se non è buona la sua volontà (*Antropologia,* l. IV, c. VIII e *Prefazione alle opere di filosofia morale*). Anche S. TOMMASO: *Quilibet habens voluntatem dicitur bonus, in quantum habet bonam voluntatem, quia per voluntatem utimur omnibus quae in nobis sunt: unde non dicitur bonus homo quia habet bonum intellectum, sed quia habet bonam voluntatem* (Iª, q. V, d. IV, ad 3um).

è la buona volontà, dunque tutte le altre cose, che non consistono nella buona volontà, non costituiscono la bontà dell'uomo stesso. [1]

2. Ora, la bontà dell'uomo, e non delle sue cose, dicesi *bontà morale;* e quella qualità della volontà umana, per la quale l'uomo è buono, dicesi *bene morale,* ovvero *bene onesto;* e di questo bene tratta l'Etica. L'Etica dunque è « la scienza che tratta del bene onesto ». [2]

§ II. *Offici dell'Etica.*

4. Egli è facile determinare quali sieno quelle cose che, quantunque si chiamino beni, tuttavia non sono quel bene che rende buono l'uomo; ma egli è non poco difficile determinare la natura del bene onesto, che rende buono l'uomo.

5. Il senso comune dichiara, che tutte quelle cose che l'uomo può avere in compagnia di una mala volontà non sono il bene onesto. Dunque:

[1] Come il bene della natura e quello della persona non procedano sempre del pari, anzi talvolta il perfezionamento dell'una avvenga a scapito dell'altra, si può vedere nell'*Antropologia soprannaturale,* l. II, c. IV, a. X.

[2] Questa è la definizione nominale dell'Etica; si vedrà più sotto come se ne possa comporre una definizione scientifica, e qual è il luogo che l'Etica tiene nella classificazione delle scienze. Qui notiamo che il Rosmini riprova la denominazione di *pratica* che molti dànno alla scienza morale. Se *pratico* suona *attuoso* o *operativo* (dal greco πράσσω), per opposizione a *teoretico* che suona *contemplativo, speculativo* (dal greco θεωρέω), le scienze tutte sono speculative, anche quelle che versano intorno alle azioni; le quali scienze potranno chiamarsi *prassiologiche,* se si vuole, ma non *pratiche.* Si può bensì dare una morale pratica, ossia in azione, ma la scienza morale sarà sempre speculativa. Importa assai tenere la proprietà de' vocaboli a evitare la confusione ne' concetti. Vedi *Prefazione alle opere di filosofia morale; Introduzione alla filosofia,* I *Degli studi dell'autore,* n. 58; *Teosofia,* vol. I, n. 6; *Antropologia naturale,* l. I, c. II.

I°. I beni esterni, come sono le ricchezze, non costituiscono la bontà dell'uomo, perchè possono essere posseduti anche da' malvagi;

II°. La forza e la potenza sugli altri uomini non è ciò che rende l'uomo buono, perchè talora il forte e il potente ha una mala volontà;

III°. La bellezza, l'agilità e l'altre doti del corpo non rendono l'uomo buono, perchè anch'esse si possono avere con una volontà cattiva;

IV°. Le doti dello spirito, l'ingegno, la perspicacia, la scienza stessa non rendono l'uomo buono, perchè non appartengono alla volontà: talora l'uomo di buona volontà ne è privo, e l'uomo di mala volontà ne abbonda;

V°. Finalmente la gloria e la celebrità del nome, neppur questi sono beni che rendano buono l'uomo, sia perchè gli uomini che distribuiscono la lode, talora la dànno a chi non la merita e la negano a chi la merita; sia perchè anche i malvagi fingendosi buoni arrivano a conseguirla, mentre pur hanno una mala volontà.

6. Tutti questi si chiamano *beni utili*, ma non costituiscono il *bene onesto.*[1]

7. Il buon senso, il senso comune, e per lo più

[1] Così il buon senso e il senso comune; ma i filosofi, che hanno il privilegio di erigere sistemi anche contro il buon senso e il senso comune, scambiarono e confusero sovente l'utile e il piacevole coll'onesto, collocando ne' beni soggettivi (quali il piacere, le ricchezze, la scienza, la gloria) il supremo principio della morale. La critica e confutazione di tali sistemi fu fatta dal Nostro nella *Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale,* segnatamente al c. IV, a. III e IV, e in più altre opere, quali il *Saggio sulla speranza contro gli errori di Ugo Foscolo,* la *Breve esposizione della filosofia di Melchiorre Gioia;* la *Filosofia del Diritto,* vol. I, *Sistema morale,* sez. II, n. II; il *Rinnovamento,* n. 412 (cito quest'opera secondo la numerazione preparata dal Rosmini per una nuova edizione), ecc.

il sentimento del popolo, se non è corrotto, detesta e aborrisce un uomo ingiusto, attesa la sua mala volontà, quantunque ricco, forte, potente, bello della persona e di corpo perfetto, ingegnoso, dotto e fornito anche di una gran fama, dimostrando con ciò quello che dicevamo, tutte queste cose non costituire la bontà dell'uomo, ma questa consistere nella sola bontà della sua volontà.[1]

8. Quale è dunque questo bene che costituisce la bontà della volontà umana, e perciò dell'uomo? quale è il bene onesto? Ecco il gran quesito che ci dobbiam proporre a risolvere. Tutta l'umanità lo conosce certamente e lo distingue, senza sbagliare, dal bene utile, come dicevamo; ma al filosofo non basta distinguerlo quasi per un sentimento o per istinto razionale, egli vuol di più colla riflessione e coll'analisi penetrarne la natura.

9. Il filosofo morale medita sulla sentenza del senso comune, su questa gran sintesi che fa la ragione naturale di ciascheduno, quando a quel bene che rende l'uomo buono, riserba il nome di bene onesto e di virtù. Con questa meditazione egli si propone: 1° di analizzare il concetto del bene onesto, distinguendone gli elementi, e poi di raccoglierli tutti in una definizione scientifica; 2° di conoscere in che modo, cioè con quali abiti e con quali azioni, l'uomo il possa conseguire, e per lo contrario in che

[1] S'oda come parla il buon senso per bocca di EPITTETO: *Orationes hae non cohaerent: Ego sum te locupletior, ergo sum te melior; Ego sum te eloquentior, ergo sum te melior. At illae magis cohaerent: Ego sum te ditior, mea ergo pecunia tuae praestat; Ego sum te eloquentior, mea ergo dictio tuae praestat. Tu vero nec pecunia es, nec dictio. Enchiridion,* c. LXVI. Non altrimenti MARC'AURELIO, *Ricordi di Marc'Aurelio Antonino,* l. II, n. 11. Cito secondo la bella traduzione italiana pubblicata nel 1867 a Firenze da GIROLAMO PICCHIONI.

modo e con quali azioni lo perda rendendosi malvagio; 3° quanta sia l'eccellenza e la preziosità del bene onesto, senza del quale gli altri non sono veri beni per l'uomo. Questi sono gli offici principali dell'Etica.[1]

§ III. *Partizione dell'Etica.*

10. Quindi l'Etica si divide in tre parti:

La prima tratta della *natura del bene onesto*, e dicesi *Etica generale*, perchè non discende a nessuno di quelli abiti o atti speciali ne' quali il bene onesto si trasfonde quasi diviso in parti; ma parla di quella condizione che tutti gli abiti e tutti gli atti devono avere egualmente per essere onesti.

La seconda tratta de' *modi del bene onesto*, e dicesi *Etica speciale*, perchè lo considera negli abiti ed atti speciali che lo partecipano.

La terza tratta dell'*eccellenza del bene onesto*, e dicesi *Etica eudemonologica*, perchè l'eccellenza del

[1] *Sistema filosofico*, n. 216. Nella *Prefazione alle opere di filosofia morale* l'Etica è così definita: « la scienza che ordinatamente raccoglie le norme alle quali debbono aggiustarsi le azioni umane, e discorre la relazione che hanno queste azioni a quelle norme ». Chi volesse una definizione ancora più particolareggiata di questa scienza, potrebbe facilmente comporsela raccogliendo in essa gli uffici dell'Etica sopra noverati. Qui notiamo, che nella classificazione delle scienze in scienze *d'intuizione, di percezione* e *di ragionamento,* l'Etica piglia posto fra queste ultime e appartiene alle *deontologiche,* così dette perchè trattano della perfezione dell'ente, ossia dell'ente come deve essere. E poichè la forma morale è la completatrice e perfezionatrice dell'ente, l'Etica può dirsi l'apice della Deontologia (*Psicologia,* vol. I, *Prefazione alle opere metafisiche,* n. 19). Come poi l'Etica si distingua dalle altre scienze deontologiche affini (quali la Teletica, l'Ascetica, la Pedagogica, l'Iconomia, la Politica, la Cosmopolitica) puoi vedere nella *Prefazione alle opere di filosofia morale* e nel *Sistema filosofico,* nn. 189, 213.

bene onesto si scorge singolarmente nel vedere resa da lui perfetta e felice la natura intelligente e volitiva.[1]

§ IV. *Vantaggi dello studio dell'Etica.*

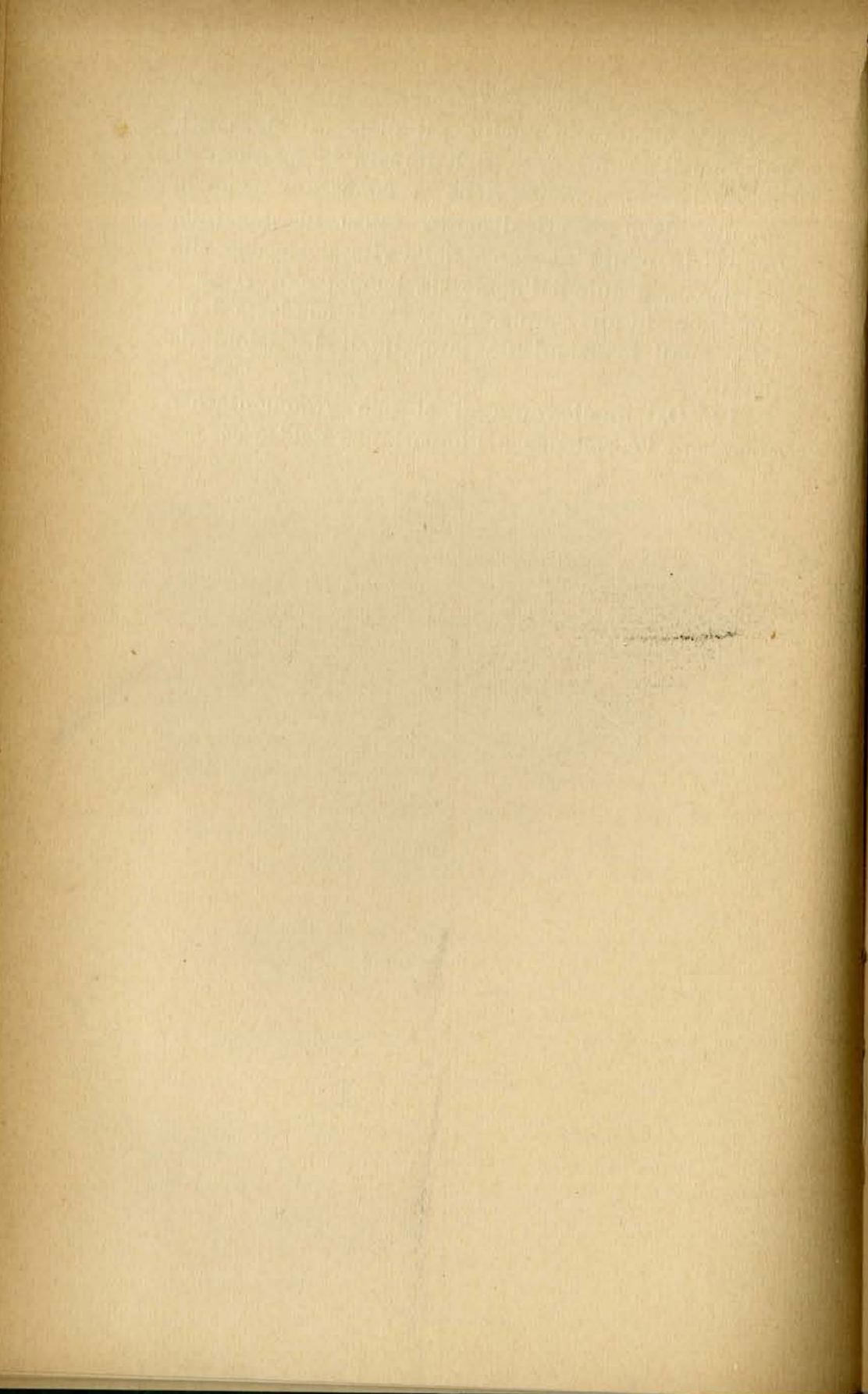
11. Quando adunque il filosofo, ossia l'amico della sapienza, meditando sul bene onesto, se ne viene componendo e ordinando nella mente questa scienza che Etica si chiama, egli ritrae più vantaggi dal suo lavoro, poichè:

1° Egli si forma un' idea assai più luminosa del bene onesto, che lo impedisce dal confonderlo col bene utile, come accade sovente all'uomo volgare o agli uomini che hanno l'intendimento ottenebrato dalle passioni e da' vizi, i quali, abbagliati dal falso splendore e dal dolce lusinghevole del bene utile, mettono tutto il loro cuore nell'acquisto delle ricchezze, della potenza e degli altri beni da noi enumerati, senza pure saper considerare che questi beni non li rendono nè punto nè poco migliori.

2° Egli considerando i nessi che legano insieme le parti del bene onesto, ne vede l'ordine ammirabile e s'innamora della sua infinita bellezza.

[1] L'Eudemonologia è la scienza della felicità, che è un bene *soggettivo;* l'Etica è la scienza del bene onesto, che è un bene *oggettivo;* epperò tanto differisce l'una dall'altra quanto dal bene soggettivo l'oggettivo, e l'averle confuse fu sempre segno di decadimento della filosofia e principio di rovina alla morale (vedi *Prefazione alle opere di filosofia morale* e *Principii della scienza morale,* c. III). Cionondimeno, dovendo per legge ontologica la felicità seguire la giustizia, il Rosmini, sotto il titolo di Etica eudemonologica o di Eudemonologia dell'Etica, fa luogo a una breve trattazione della felicità, per inferirne l'eccellenza del bene onesto da cui la natura intelligente è resa perfetta e felice. Vedi anche *Sistema filosofico,* n. 216.

3° Quanto più medita gli elementi che costituiscono il bene onesto, egli impara la maniera di procacciarselo, perchè viene a conoscere come la volontà deve essere disposta tanto in generale, quanto in ogni circostanza della vita, acciocchè ella sia buona, e quindi l'uomo sia buono; egli viene a conoscere, in una parola, quale sia la condotta della vita, quali le azioni da fare, quali le azioni da fuggire.

12. Dai quali vantaggi si può argomentare e conoscere l'eccellenza e l'importanza *dell'Etica.*

PARTE PRIMA

Etica generale che tratta della natura del bene onesto.

CAPO I.

PRIMO ELEMENTO DEL BENE ONESTO: LA VOLONTÀ.

13. Cominciamo adunque dal meditare che cosa sia e di quali elementi si componga il bene onesto. Abbiamo detto che questo bene è il bene della volontà. (1-3). Quindi noi possiamo dedurre primieramente, che nell'uomo v'ha una potenza morale, e che questa è la volontà in quanto ella è buona o cattiva. La volontà adunque è il primo elemento del bene onesto.

14. La volontà è la potenza attiva dell' anima razionale. [1] Quindi discende, che il bene onesto

[1] Consuona alla definizione di S. TOMMASO: *Voluntas nominat rationalem appetitum* (I^{a} II^{ae}, q. VI, a. II ad 1^{um}). Come alle potenze *passive* dell'anima rispondano le *attive*, e dall' intelletto (potenza *passiva*, o meglio *ricettiva*) tragga origine la volontà, vedi nell'*Antropologia*, n. 536 e seg. e nella *Psicologia*, n. 945 e seg. È però da notare, che la volontà primitiva, anzichè come *potenza*, esiste come *atto immanente*, principio e base della potenza, onde il Rosmini ama appellarla piuttosto *volizione primitiva;* per ciò stesso egli afferma, la potenza morale non essere a principio nell'anima se non *virtualmente* (*Psicologia*, nn. 1008 e 1011 e 951 e seg.). A questa volizione primitiva universale accenna il Poeta:

Ciascun confusamente un bene apprende
Nel qual si queti l'anima e desira.
(Purg., XIX, 127, 128).

consiste sempre in una *attività*. Dunque tutto ciò che nell'uomo è meramente passivo, tutto ciò che soffre l'uomo indipendentemente affatto dalla sua volontà, non appartiene all'ordine morale, che è quanto dire all'ordine del bene onesto.[1]

15. Ma le diverse potenze nell'uomo hanno un ordine naturale fra loro. Ora la volontà, essendo di natura sua la *potenza razionale attiva*, ella non può essere sommessa ad alcun'altra; perchè in tal caso vi sarebbe un'altra potenza razionale attiva superiore alla volontà, contro la definizione. Quantunque adunque vi possano essere nell'uomo delle potenze che, in qualche modo, sembrano indipendenti dalla volontà, quali sono le *potenze vegetative*, per esempio la circolazione del sangue, la nutrizione, ecc.; tuttavia non vi possono essere potenze che dominino sulla volontà, la quale appartiene all'ordine razionale. All'incontro la volontà può e deve dominare alle altre potenze, perchè è essenzialmente attiva, ed è attiva nell'ordine della razionalità che è l'ordine supremo.[2]

16. Il *soggetto razionale* è costituito dalla sua attività suprema. Egli non opera se non mediante questa prima attività; e se ne ha delle altre, queste non essendo supreme, egli non le muove se non mediatamente, in virtù dell'attività suprema che è la sua propria. Che se quelle attività inferiori operassero senza esser mosse dalla suprema, in questo caso

[1] Come nell'uomo non possa essere nulla di morale se non concorre la persona con qualche grado di attività, vedi nell'*Antropologia*, nn. 857-858.

[2] Della superiorità *di fatto* e *di diritto* del principio personale sopra i principii inferiori si discorre nell'*Antropologia*, nn. 839-850. È anche a vedere il n. 644 e seg. ove si tratta dell'ordine di subordinazione fra le diverse potenze dell'uomo.

non sarebbe il soggetto razionale l'autore di quelle operazioni, che sarebbero nate in lui senza di lui. Ora l'attività suprema dell'uomo è l'attività volontaria, appunto perchè, come dicevamo, questa è l'attività razionale, e l'ordine razionale è superiore all'ordine irrazionale. Di qui si vede, come il bene e il male della volontà sia bene e male dell'uomo stesso, il quale si definisce un *soggetto razionale.*[1]

17. Tuttavia la volontà può esser buona o cattiva. Dunque il bene e il male morale non appartiene all'essenza della volontà, ma è un *accidente* di lei, il che è quanto dire è una *qualità* della volontà e dell'uomo come soggetto razionale. Noi chiameremo questa qualità, ossia disposizione buona o cattiva della volontà, *qualità morale.*

18. Essendo la volontà la potenza attiva dell'anima razionale, e tutte le potenze essendo ordinate a produrre degli atti, nel che consiste la loro essenza; quindi convien dire che la bontà della volontà si deve desumere dalla relazione di questa potenza co' suoi atti, sicchè ella sia buona se i suoi atti sono buoni, e sia mala se i suoi atti sono mali.

19. Ma la relazione che la volontà può avere co' suoi atti buoni o cattivi è di due maniere: poichè si può considerare la volontà come più o meno agile ad emettere gli atti buoni o gli atti cattivi, e questa minore o maggiore agilità e facilità di emettere gli atti buoni o gli atti cattivi chiamasi *abito morale.* Si può anche considerare la volontà come già posta nel suo atto o buono o cattivo, e questi atti buoni o cattivi, in cui si pone la volontà, diconsi *atti morali.*

20. L'abito adunque, disponendo la volontà e

[1] Vedi *La Società e il suo fine,* l. II, c. II, *Del bene umano.*

rendendola più idonea ad emettere gli atti buoni o certi atti buoni, ovvero ad emettere atti cattivi o certi atti cattivi, è una attualità media fra la nuda potenza e l'atto; è dunque un'attualità a cui appartiene il bene ed il male morale, è un atto immanente.[1]

21. Tutte le diverse cose che noi abbiamo distinte fin qui non si debbono confondere, ma tener separate nella mente con ogni attenzione. Riassumiamole adunque.

Altro è il primo e proprio soggetto del bene e del mal morale, e questo è l'anima razionale in quanto è attiva, ossia in quanto contiene nel suo seno la volontà.

Altro è la potenza morale, e questa è la volontà in quanto è suscettibile di attività buone o male, di abiti e di atti onesti o inonesti.

Altro è il bene stesso morale ed il male morale, e questo è una qualità della volontà e del suo soggetto, l'uomo, che dicesi *qualità morale*.

Altro è l'abito morale, e questo è la disposizione della volontà, che rende ad essa più o meno facili, più o meno difficili ad emettere certi atti buoni o tutti gli atti buoni, certi atti cattivi o tutti gli atti cattivi, e che contiene in sè gli atti virtualmente.

Altro è finalmente l'atto morale buono o cattivo,

[1] L'abito è definito dal Nostro « un potere prossimo di operare »; l'inclinazione o tendenza ad operare, alla quale pure suol darsi il nome di abito, è piuttosto un effetto dell'abito che l'abito stesso. (Vedi *La Società e il suo fine*, l. IV, c. VI). La teoria degli abiti, la loro natura, le differenze, l'origine sono ampiamente discusse nella *Psicologia*, n. 909 e seg. È anche a vedere la *Teosofia*, n. 570 e l'*Antropologia*, n. 750 e seg. (ove si parla delle *volizioni virtuali* e delle *abituali*, che rispondono alle due specie di abiti distinte da S. Tommaso nella I^a^ II^ae^, q. L, a. I e q. LXXXII, a. I) e la *Coscienza*, n. 418.

e questo è l'ultima attività in cui si spiega la potenza morale, la volontà.

22. Le due prime di queste cinque cose, cioè l'anima in quanto nella sua essenza contiene l'attività morale, e la volontà, non sono ancora il bene onesto, ma ne sono il soggetto e la causa. La terza, cioè la qualità morale, è propriamente il bene onesto in sè stesso considerato come dimorante nella volontà. Ma come la volontà ha due modi d'attività, cioè l'*abito* e l'*atto;* così anche il bene onesto le dà perfezione in due modi, perchè o perfeziona il suo stato mediante l'abito, che è la quarta delle cose da noi distinte, o perfeziona il suo atto, che n'è la quinta.

23. Tutte queste cose deve adunque considerare e meditare attentamente il filosofo morale: ma in qual ordine lo farà egli? — Si consideri, che l'atto è quello che fa conoscere l'abito e la potenza e il soggetto stesso della potenza; e quindi ancora, che la qualità buona o cattiva dell'atto fa conoscere la qualità buona o cattiva dell'abito, della potenza e del soggetto stesso a cui questa appartiene. Dunque è necessario incominciare a meditare su gli atti.

24. L'atto, a cui spetta la qualità morale, è quello, noi dicevamo, della volontà (n. 1, 18). Conviene dunque prima di tutto distinguere l'atto morale dall'atto umano; poichè ogni atto morale è atto umano, ma non ogni atto umano è morale.[1] Infatti

[1] Veramente atto *umano* suona il medesimo che atto *dell'uomo;* ma si convenne di chiamare atto dell'uomo *(actus hominis)* quello ch'egli pone colle facoltà che ha comuni coi bruti, e atto umano quello che colle facoltà a lui proprie e che dal bruto lo distinguono. *Actionum quae ab homine aguntur,* così S. TOMMASO, *illae solae proprie dicuntur humanae quae sunt propriae hominis in quantum est homo* (Ia IIae, q. I, a. I). E poichè l'uomo in tanto è uomo, ossia si distingue dai bruti, in quanto è fornito d'intelletto e di volontà, gli

atto umano vuol dire atto proprio dell'uomo, atto proprio delle potenze umane, e però atto non comune alle bestie: quindi l'atto dell'intelletto, quando si muove istintivamente senza impulso della volontà, come accade nelle percezioni, è atto umano, perchè proprio dell'uomo e non comune alle bestie, le quali non hanno intelletto; ma tuttavia quest'atto non è morale, perchè non è atto della potenza morale che è la volontà, nè questa c'entra a formarlo.

25. Ancora più si distingue e diparte l'atto morale da quegli atti che sono comuni alle bestie e non propri dell'uomo, quali, a ragion d'esempio, gli atti dell'animalità. Questi, quando si considerano da sè soli e non imperati dalla volontà, non sono atti nè morali, nè umani.

26. Tre specie adunque di atti si debbono distinguere nell'uomo: 1° gli atti che avvengono nell'uomo, ma non sono propri dell'uomo, non sono umani per sè stessi; 2° gli atti umani, ma non volontari; 3° gli atti volontari, a' quali solo appartiene la moralità. [1]

atti umani comprendono sì gli *intellettivi* che i *volitivi*. Però il S. Dottore, considerando che l'atto più nobile dell'uomo e che più lo solleva sopra il bruto è l'atto del libero arbitrio, restringe la denominazione di atto umano a questo solo, che ben può dirsi l'atto umano per eccellenza: *Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex deliberata voluntate procedunt.* E poco appresso soggiunge: *Idem sunt actus morales et humani* (ivi, a. III). Indi il coro dei moralisti fece una cosa sola dell'atto *umano*, del *morale* e del *libero*, che pure la chiarezza e la proprietà avrebbero voluto distinti. Questa improprietà, prima che dal Nostro, era stata avvertita dallo Staidel, dal Reiffenstuel e dall'Alasia.

[1] *Antropologia*, n. 568 e seg. Si distinguono dunque gli atti che l'uomo fa:

1° in *atti dell'uomo* (fatti colle potenze comuni ai bruti);
2° in *atti umani* (fatti colle potenze proprie dell'uomo).
Gli atti umani poi si distinguono in due specie:
1° in *atti intellettivi* (procedenti dall'intelletto);

27. In che consiste adunque il bene dell'atto volontario? Questa domanda ci conduce a parlare del secondo elemento del bene morale, che è la legge.

CAPO II.

Secondo elemento del bene onesto: la legge.

Articolo I.

Del naturale oggetto della volontà.

28. Il bene, ossia la perfezione d'un atto, consiste nell'unirsi di questo al suo termine naturale. [1]

29. Ora il termine naturale della volontà è l'ente conosciuto: le cose tutte, tutte le entità che cadono nella cognizione, sono altrettanti oggetti della volontà, nè ella può averne altri, giusta l'adagio comune che dice: *Voluntas non fertur in incognitum.* Quanti adunque sono gli oggetti della cognizione, altrettanti sono gli oggetti naturalmente proposti alla volontà. E poichè il conoscere ha per proprio suo oggetto l'ente come ente, cioè secondo il concetto universale dell'essere; quindi il conoscere si stende ad ogni ente che gli sia presentato, perchè ogni ente qualsiasi partecipa più o meno del concetto universale dell'essere. Dunque medesimamente la volontà, per

2° in *atti volitivi* (procedenti dalla volontà).

Gli atti volitivi si suddividono finalmente:

1° in *atti volitivi non morali* (cioè non ancora posti con relazione alla legge);

2° in *atti morali* (posti con relazione alla legge); i quali atti morali possono essere *necessari* o *liberi*.

[1] Il bene è sempre la perfezione di un soggetto; e finattanto che non si consideri come tale, non ha natura di bene. Vedi *Principii della scienza morale,* c. II, a. I; *Teosofia,* n. 1064.

sua natura tendendo al suo oggetto, tende conseguentemente ad unirsi ad ogni ente in proporzione che esso partecipa più o meno gradi di essere.[1]

30. Se dunque la naturale tendenza della volontà si porta verso l'ente in proporzione ch'egli ha più gradi di essere, e se la perfezione di questo atto consiste nell'unirsi e recarsi al suo oggetto secondo che l'oggetto stesso è a lei naturalmente proporzionato; consegue che allora l'atto della volontà sarà buono, quando non rifiuterà niun ente, niun grado di essere, ma tenderà verso tutti, si unirà a tutti, e tanto più si unirà agli enti, quanto più essi avranno dell'essere che è il suo naturale oggetto.[2]

31. La *qualità morale* adunque della volontà, il suo bene, il suo male, non è qualche cosa che possa

[1] Dimostra l'Ideologia, che oggetto dell'intelletto è l'essere universale o, come dicono le Scuole, il vero comune (*Nuovo Saggio*, vol. II). Ora tale essendo la natura della volontà che non possa tendere se non nell'oggetto che dall'intelletto le è presentato, si può qui dare una definizione della volontà più compiuta, specificandone l'oggetto: « La volontà è la naturale abituale inclinazione del soggetto al bene universale » (*Teosofia*, n. 1037). Non altrimenti l'Aquinate: *Voluntas est amativa universalis boni* (Quaest. *De spirituali creatura*); *Est eius* (*voluntatis*) *obiectum bonum universale, sicut et intellectus obiectum est ens universale* (I^a, q. CV, a. IV).

[2] L'essere è intimamente ed essenzialmente ordinato: nel percepire l'essere intellettivamente il principio razionale già percepisce quest'ordine, nel riconoscere e amare colla sua parte attiva (volontà) l'essere secondo quest'ordine si fa moralmente buono. Ma oltre all'ordine intrinseco all'essere è anche un ordine degli enti fra loro, secondo che partecipano più o meno gradi dell'essere. *Omnis nobilitas cuiuscumque rei est sibi secundum suum esse* (così S. Tommaso)... *Sic ergo secundum modum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate.* (*Contra Gentes*, l. III, c. XXVIII). Anche quest'ordine dev'essere dalla volontà conservato nella distribuzione della sua affezione, perchè sia moralmente buona. (Vedi *Principii della scienza morale*, c. IV. a. VII, *Nel bene morale c'è l'ordine*; *Teodicea*, n. 723. Dell'ordine dell'essere profonde cose si ragionano anche nella *Teosofia*, vol. II, nn. 969-975.

avere la volontà da sè sola considerata, ma consiste in una sua relazione esterna, nella relazione che ella prende in un modo o in un altro cogli enti che sono oggetto del pensiero.[1]

32. Che se noi chiamiamo *ordine dell'essere* la distribuzione dell'essere stesso ne' diversi enti che cader possono nella cognizione, in tal caso noi diremo, che allora sarà buono l'atto della volontà, quando egli nella sua affezione conserverà l'ordine dell'essere.[2]

33. Denominiamo *affezione* la maniera con cui la volontà si unisce ai suoi oggetti, cioè agli enti conosciuti. Laonde il bene della volontà e de' suoi atti consiste nel distribuire la sua affezione ai diversi enti conosciuti in proporzione e secondo l'ordine della loro entità.[3]

34. E poichè il bene della volontà si chiama bene onesto; dunque il bene onesto consiste in questo, che l'ordine dell'affezione della volontà corrisponda

[1] Si noti bene che la moralità non appartiene nè all'ordine dell'essere reale nè a quello dell'essere ideale, ma sta nella *relazione* fra questi due ordini; dall'accordo e quasi connubio della *forma reale* dell'essere coll'*ideale* esce la *forma morale*, che nell'ente finito è posteriore alle altre due. Vedi *Principii della scienza morale*, c. VI, a. VI; *Storia comparativa* ecc., c. I. a. V; *Psicologia*, n. 951; *Teosofia*, n. 739.

[2] In questa distribuzione dell'affetto secondo l'ordine oggettivo degli enti, S. Agostino fa consistere la vera virtù: *Haec est perfecta iustitia, qua potius potiora, minus minora diligimus* (*De vera religione*, c. XLVIII). Que' filosofi che sulle orme dell'Ipponese collocarono nella conservazione dell'ordine il principio della morale, dettero alla morale un principio vero, benchè non il supremo, come si dirà in appresso. Vedi *Storia comparativa e critica* ecc., c. VII, a. VIII, § 3.

[3] Come l'affezione della volontà si fondi in un giudizio di apprezzazione o stima pratica dell'ente conosciuto, dal quale giudizio trae la sua moralità, si vedrà più innanzi.

all'ordine dell'essere, oggetto proprio di quella potenza e de' suoi atti.

35. La quale definizione del bene onesto deve essere attentamente meditata. Ella suppone un fatto da rilevarsi nella natura umana con quella osservazione psicologica che nota ed osserva ciò che accade nell'uomo; e questo fatto si è, che la volontà può dare la sua affezione ad ogni ente, ed ha eziandio una naturale inclinazione a darla; ciò che dimostra che l'ente come ente è il suo naturale oggetto.[1]

36. Ma se questo fatto si può rilevare per via di attenta osservazione, si può altresì intenderne la necessità, qualora si consideri che la volontà non è altro che la parte attiva del principio razionale, di modo che gli oggetti suoi non possono essere che i medesimi dell'intendimento; giacchè il principio razionale li apprende come facoltà attiva. Come dunque la ragione ha per suo oggetto l'essere in universale, così la volontà naturalmente deve amarlo con universalità d'amore. E come l'essere, quando si considera relativamente all'intelligenza, dicesi cognito, o vero, o anche verità; così lo stesso essere, quando si considera relativamente alla volontà, dicesi amabile, o buono, o anche bene.

37. Quindi i più gran filosofi trassero due bellissime verità: l'una, che l'essere e il bene è una cosa sola considerata sotto due relazioni: il che la Scuola esprimeva con questo breve detto: *Ens et bonum convertuntur.*[2]

[1] Da questa osservazione psicologica esce conferma al sistema ideologico dell'autore.

[2] *Principii della scienza morale,* c. II, a. I. Non altra è la dottrina di S. Tommaso: *Bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum: quod sic patet. Ratio enim boni in hoc consistit quod aliquid sit appetibile, unde Philosophus*

38. L'altra, che la volontà si porta sempre e necessariamente in qualche bene, ossia ha per natura sua un' inclinazione verso il bene in universale. Onde diedero per assioma, che la volontà non può voler niente, *nisi sub specie boni.*[1]

39. Ciò posto, s'intende ancora che cosa voglia dire quella sentenza del senso comune, che una cosa è più degna d'essere amata dell' altra. Più degna d'essere amata vuol dire più conforme all' inclinazione naturale della volontà, che si porta nell'essere in proporzione dell'entità che possiede.

Articolo II.

Del principio della moralità e de' suoi caratteri.

40. Noi possiamo adunque ora esprimere con una formola generale la condizione, data la quale è buona la volontà:

« La volontà è buona, quando ella opera in modo che distribuisce la sua affezione ai diversi enti conosciuti, in proporzione del grado di essere che hanno in sè stessi ».

41. Abbracciando questa definizione tutta la bontà che può avere la volontà e il suo atto, ella abbraccia

in I Eth. in princip. dicit, quod bonum est quod omnia appetunt. Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum; nam omnia appetunt suam perfectionem. In tantum est autem perfectum unumquodque, in quantum est in actu. Unde manifestum est quod in tantum est aliquid bonum in quantum est ens, esse enim est actualitas omnis rei... Unde manifestum est, quod bonum et ens sunt idem secundum rem, sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens. I^{a}, q. V, a. I. Vedi anche *Contra Gentes,* l. III, c. III.

[1] Vedi la nota al n. 29.

tutto il bene onesto, ogni bene morale, quindi è il *principio della morale.* [1]

42. Questo principio è *universale,* appunto perchè abbraccia tutto il bene onesto.

43. Questo principio è *supremo,* perchè egli esprime l'essenza del bene morale, e l'essenza è ciò che prima di tutto si intende in una cosa, di modo che avanti l'essenza non si può concepire cosa alcuna in un qualunque oggetto. [2]

44. Questo principio è *luminoso,* perchè distingue il bene onesto dal bene utile, e quindi si batte l'errore di quei filosofi, piuttosto immorali che morali (gli utilitari), i quali sostituiscono al *bene onesto* il *bene utile,* contro il senso comune degli uomini e la coscienza del genere umano. [3]

[1] A chiarezza è da avvertire che tre sono e diverse le ricerche solite farsi intorno al *principio morale:* 1° qual'è il principio che esprime l'*essenza* della morale; 2° quale il principio che esprime la fonte o l'*origine* della legge od obbligazione morale (questo fu detto *principium essendi,* e poichè è anteriore all'essenza morale è extramorale); 3° quale il principio che esprime il *mezzo* di conoscere quella obbligazione (questo fu detto *principium cognoscendi,* ed è come il criterio della moralità). Qui il *principio morale* va preso nel primo senso, come quello che esprime l'essenza della morale. Vedi *Storia comparativa* ecc., c. VII, a. II.

[2] Il principio della morale per essere legittimo deve avere sei caratteri, come dimostra il Rosmini (*Storia comparativa* ecc., c. VII, a. III); deve cioè: 1° esprimere la pura essenza morale; 2° essere semplice; 3° evidente; 4° universale; 5° supremo; 6° esprimere ciò che di morale cade primo nella nostra mente. Ora tali caratteri egli riscontra per l'appunto nel principio del *riconoscimento pratico dell'essere* da sè proposto, dopo averlo raffrontato a cinquanta principii diversi da lui esaminati. (*Storia comparativa* ecc., c. VIII, a. II).

[3] Ai filosofi dell'utile il Rosmini non diè quartiere mai; vedi principalmente negli *Opuscoli filosofici,* nel *Rinnovamento,* nell'*Apologetica,* nella *Filosofia della morale* e in quella *del Diritto* come confutì il Bentham, l'Elvezio, il Gioia, il Romagnosi e consorti. Sulla scorta di lui, che venerava maestro, scrisse pure Alessandro Manzoni nell'appendice al c. III delle *Osservazioni sulla morale cattolica.*

45. Se poi si considera che il principio da noi proposto, che « la volontà è buona, quando opera in proporzione dell'essere », suppone che l'essere sia presentato alla volontà dall'intendimento o dalla ragione, e che la volontà ha gli oggetti stessi della ragione, di cui è la parte attiva, facilmente si conosce che quel principio può ricevere un'altra forma equivalente coll'esprimersi così: « La volontà è buona, quando segue il lume della ragione », ovvero: « La volontà è buona, quando segue il dettame della ragione ».

46. Ma questo principio induce anche *necessità:* perocchè se la volontà è buona solamente allora che opera in conformità dell'essere conosciuto, ne viene che, se opera in modo contrario, essa sia malvagia. Dunque è necessario che essa operi in conformità dell'essere conosciuto, se non vuol essere malvagia.

47. Questa necessità si chiama *necessità morale,* per distinguerla dalla *necessità fisica:* poichè la necessità fisica non può giammai mancare di produrre l'effetto, ed è propria della *causa sufficiente piena;* laddove la *necessità morale* non costringe la volontà in modo che questa non rimanga libera ad operare in contrario, ma tuttavia si chiama a buona ragione necessità in questo senso, che la volontà non può esser buona se operi in contrario. [1]

[1] *Filosofia del diritto, Sistema morale,* sez. I, n. V; *Sistema filosofico,* n. 198 e seg., e *Teosofia,* n. 51. L'essere è necessario in ciascuna delle sue tre forme primordiali; ma altra è la necessità *fisica* (essenziale all'ordine della *realità*), altra la *logica* (essenziale all'ordine dell'*idealità*), altra la *morale* (essenziale all'ordine della *moralità*). Quest'ultima, nel senso sopra esposto, non si oppone alla libertà: *Natura libertatis* (così nell'Enciclica *Libertas* LEONE XIII) NECESSITATEM *complectitur obtemperandi summae cuidam aeternaeque rationi.* Anzi è tanto più perfetta la libertà, quanto meno può sottrarsi alla necessità della morale obbligazione. Il poter fare

48. Ora in questa necessità morale consiste il concetto dell'*obbligazione e del dovere*. L'uomo deve colla sua volontà operare secondo l'ordine dell'essere, perchè altrimenti il suo atto, la sua volontà, egli stesso sarebbe indeclinabilmente guasto e malvagio.

Articolo III.

Della legge morale e de' vari sensi in cui può essere presa.

49. Posto poi che il principio della morale induca necessità, obbligazione, dovere, gli si può altresì dare il titolo di *legge*, prendendo la parola *legge* in un senso largo *a ligando*, cioè prendendola per qualunque principio obbligante espresso in una proposizione. In questo senso il principio della morale si può dire la *prima o suprema legge*.[1]

50. È però da avvertirsi, che la parola *legge* viene assai spesso adoperata in senso più stretto, per indicare la volontà che un Superiore, a cui appartenga il diritto di comandare, esprime alla comunità dei suoi sudditi, acciocchè venga da essi eseguita. Ogni

il male (proprio della libertà *bilaterale*) è difetto di libertà; la libertà perfetta, qual'è de' Santi e di Dio, è nella *beata necessità* del bene, come la chiama S. Agostino, *Op. imperf. contra Julianum*, l. I, c. C.

[1] La legge morale fu definita dal Nostro: « una nozione della mente, coll'uso della quale si fa giudizio della moralità delle azioni umane e secondo la quale però si deve operare ». (*Principii della scienza morale*, c. I, a. I, e *Opuscoli morali, Sulla definizione della legge*). E veramente la legge, svestita d'ogni esterna espressione, si riduce a una nozione della mente, a un'idea che è norma o regola d'azione. Anche per S. Tommaso la legge è *aliquid ad rationem pertinens* (Iª IIªᵉ, q. XC, a. I) e la legge naturale è CONCEPTIO *homini naturaliter indita*. (In IX *Sent.* dist. XXXIII, q. I, a. I). Il che si nota perchè fu censurato il Rosmini, dal P. Dmowski principalmente, per aver definito la legge *una nozione della mente.*

legge presa in questo senso si trova già compresa nel principio della morale, come vedremo in appresso (210-212), ricevendo la sua forza obbligante dall'applicazione del detto principio. [1]

51. Il principio della morale, che abbiamo accennato, riceve anche il titolo di *imperativo morale,* secondo la maniera di parlare di alcuni filosofi. Ma perchè gli si addica pienamente questo titolo, conviene che sia espresso in forma di comando, p. es.: « Opera secondo il dettame della ragione. » Infatti quando dentro di noi si sente di essere obbligati a qualche cosa, pare di udire una voce interna della coscienza che ci comandi di farla.

52. Finalmente il detto principio acquista anche nome di *legge eterna,* perchè egli è un'eterna e immutabile verità, essendo stato e dovendo essere sempre vero, che un atto della volontà che si porta nell'essere secondo la proporzione dell'essere stesso è buono, e l'atto contrario è cattivo; e perciò è necessario e obbligatorio e doveroso (sono tutti sinonimi) il porre quello e il fuggir questo. Quando poi diciamo che in questo principio sta la legge eterna, noi non escludiamo già da questa denominazione di legge eterna le conseguenze che dedur si possono da quel principio, anzi le comprendiamo; perocchè tutte le conseguenze già si contengono nel seno stesso del principio: onde tutte le norme morali in-

[1] È chiaro, la volontà del Superiore non poter essere la prima legge: perocchè chi dice a noi l'autorità del Superiore doversi rispettare? al suo comando doversi ubbidire? Senza una ragione più alta e più intima il comando non può essere autorevole, l'obbligazione morale vien meno: la ragione del dover ubbidire al Superiore sta nel dovere di riconoscere praticamente l'essere secondo il suo ordine. Vedi *Storia comparativa* ecc., c. VI e *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica,* l. II, c. XXVII.

ducenti obbligazioni, benchè derivate, si riducono come in loro fonte alla legge eterna.[1]

53. La verità poi di questo principio, come di tutte le verità in quanto sono eterne, risiede nella ragione di Dio stesso, come dimostra il gran teologo e filosofo italiano Tommaso d'Aquino; e però dicesi con tutta verità che la legge eterna è la ragione di Dio.

54. Ma poichè alla ragione in Dio va sempre in perfettissimo accordo la volontà, ed anzi la volontà in Dio non si distingue realmente dalla ragione, perchè l'una e l'altra sono ugualmente la divina essenza; perciò un altro gran filosofo e padre della Chiesa S. Agostino, a cui è dovuta la denominazione di legge eterna, ebbe a definirla: *ratio seu voluntas Dei.*[2]

55. Ma questa legge eterna viene intuita dalle menti umane, le quali non sono eterne; e quando ella è ricevuta così nelle menti create, prende anche

[1] Il nome di *legge eterna* suol riservarsi alla legge considerata in Dio; può nondimeno per esso indicarsi anche la legge che è in noi, altro non essendo questa che una partecipazione della legge eterna. *Omnes rationis participes, cum aliquid veritatis habeant..., legis aeternae aliquam notitiam habere censentur.* S. Tommaso, Iª IIªᵉ, q. XCIII, a. II. E Leone XIII nell'Enciclica *Libertas: Lex naturae est* IPSA LEX AETERNA *insita in iis qui ratione utuntur.*

[2] S. Agostino alla ragione divina congiunge la volontà, definendo la legge eterna: *ratio divina, seu voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens et perturbari vetans* (l. I, *contra Faustum*, c. XXVII). Questo ben si può dire, non distinguendosi in Dio realmente la ragione dalla volontà; più esatta peraltro sembra la definizione di S. Tommaso: *ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum* (Iª IIª, q. XCIII, a. I). E il pagano Cicerone l'aveva pur definita: *Ratio recta summi Iovis* (*De legibus*, l. II, c. IV). Difatti, osserva acutamente S. Tommaso: *Voluntas non habet rationem primae regulae, sed est* REGULA RECTA, *dirigitur enim per rationem et intellectum, non solum in nobis,* SED IN DEO (Iª, q. XXI, a. II ad 2um).

la denominazione di *legge naturale* e di *legge razionale*. La legge naturale adunque non è altro che una partecipazione della legge eterna. [1]

56. La ragione poi per la quale questa legge si chiama naturale, si può assegnare in due modi, potendosi dir *naturale* perchè ella consiste nell'esigenza delle nature, ossia delle entità conosciute, e potendosi dir *naturale* perchè fondata nell'inclinazione naturale della volontà disposta ad unirsi agli enti secondo il loro grado di entità.

57. Si dice poi *razionale,* specialmente da' moderni filosofi, perchè è il lume della ragione quello che la promulga nell'uomo. [2]

58. Ma la *legge morale* riceve anche un altro significato.

Ella non si prende solamente per indicare un principio qualsivoglia di obbligazione, ma si prende anche per indicare una *norma,* ossia una regola, secondo la quale ragionando, si scorga appunto dove sia l'*obbligazione,* o in generale il bene e il male morale, e si possa altresì misurare il quanto di questo bene e di questo male. [3]

59. Quindi si suol fare la questione: « Qual sia la prima legge presa in questo senso ». La dimanda equivale a quest'altra: « Qual sia la prima e suprema regola che usa la ragione per conoscere quando e come l'obbligazione e il bene e il male morale si avveri ». Questa questione è alquanto diversa dalla

[1] *Lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura.* S. Tommaso, Iª IIªᵉ, q. XCI, a. II.

[2] Sugli appellativi di *naturale* e *razionale* vedi *Coscienza,* n. 136 in nota.

[3] La legge morale fu riguardata sempre come *regola, norma, misura* delle azioni umane. Vedi Cicerone, *De legibus,* l. I, c. VI; Seneca, *De benef.,* l. IV, c. IV; Clemente d'Alessandria, I *Strom.;* San Tommaso, Iª IIªᵉ, q. XC, a. I.

precedente; poichè colla precedente cercammo « qual sia il principio dell'obbligazione »; e con questa invece noi cerchiamo « la regola di applicare il principio dell'obbligazione, per conoscere quando e come l'obbligazione stessa esista ». Il principio dell'obbligazione l'abbiamo fatto consistere nella necessità di distribuire l'affezione volontaria agli enti in proporzione della loro entità (33). Qui si tratta di dimandare come si possa misurare questa entità degli enti, e così conoscere quanto ciascun ente sia degno della nostra affezione.

60. Questa dignità degli enti sarà da noi chiamata in avvenire *esigenza morale*, in quanto che gli enti esigono e richiedono da noi altrettanta affezione della nostra volontà.[1]

61. Con qual regola adunque misureremo noi il quanto di entità che ha ogni ente? A questa domanda risponde l'Ideologia, che per sapere quanto un ente partecipi di una data essenza, la ragione fa uso di quell'idea che ha per oggetto l'essenza medesima, per esempio, per sapere quanti gradi di color rosso o turchino s'abbia un corpo colorato, conviene aver l'idea del rosso e del turchino: simigliantemente, acciocchè la ragione possa rilevare quanti gradi di essere possiede un ente, conviene che la

[1] La prima legge ci è fatta dagli stessi enti percepiti, che pur col presentarsi al nostro intelletto nella percezione ci manifestano la loro *dignità*, la loro *esigenza* di essere riconosciuti per quelli che sono. Qui la legge è ancora *concreta*, per così dire, e indivisa dall'ente percepito; appresso per opera della riflessione si astrae, si concepisce come un essere di ragione, si esprime in formole distinte. Tuttavia anche dopo questo non è necessario il concetto astratto di legge a sentire l'esigenza degli enti e a operare moralmente. Vedi la *Filosofia del Diritto*, vol. I, *Sistema morale*, sez. I, n. VI; la *Coscienza*, nn. 39, 48, 136; la *Metodica*, nn. 387, 396, 397, il *Sistema filosofico*, n. 207.

ragione abbia l'*idea dell'essere*, che le fa conoscere la essenza dell'essere stesso, e che la applichi agli enti diversi, notando quanto ciascun ente partecipi di tale essenza. L'*idea dell'essere* adunque, non di questo o di quell'essere, ma dell'essere universale, è la prima e suprema regola della ragione a rilevare il quantitativo di essere di cui ciascun ente partecipa.[1]

62. Egli è dunque con questa regola, cioè colla idea dell'essere, che la ragione concepisce e misura gli enti, e però tale idea costituisce il lume della ragione.

63. Quindi ancora è con questa regola, che la ragione presenta alla volontà gli enti da lei conosciuti e misurati, i quali esercitano verso la volontà l'esigenza morale. In quanto adunque l'*idea dell'essere* adempie quest'officio in servigio della volontà, giustamente ella si chiama la prima e suprema sua norma, e medesimamente la prima e suprema legge morale.[2]

64. Rimane così spiegato altresì maggiormente il principio posto di sopra: *Segui il lume della ragione* (45); il quale riesce identico a quest'altro: *Segui l'idea dell'essere in quanto ella ti mostra la misura d'entità d'ogni ente oggetto dell'affezione della tua volontà.*[3]

[1] Vedi il *Nuovo Saggio,* principalmente il vol. III, sez. VI, p. II, c. II, *Dell'idea dell'essere in quanto è mezzo di conoscere tutte l'altre cose,* e p. III, c. V, *Della cognizione delle essenze.*

[2] La legge è una nozione della mente, cioè un'idea con cui giudicare della moralità delle azioni. Ora la regola universale di tutti i giudizi è l'idea dell'essere, come dimostra l'Ideologia. Dunque l'idea dell'essere è pure la regola de' giudizi morali, è la prima legge morale. *Nuovo Saggio,* nn. 558-574; *Principii della scienza morale,* c. I, a. II; *Psicologia,* n. 1435.

[3] Vedi *Principii della scienza morale,* c. I, a. II e c. IV, a. V; *Storia comparativa* ecc., c. I, a. IV. Il principio: *Segui il*

CAPO III.

Terzo elemento del bene onesto: rapporto fra la volontà e la legge.

Articolo I.

Stato della questione.

65. Ora nè la legge separata dalla volontà, nè la volontà separata dalla legge costituiscono l'ordine morale. Conviene adunque che la volontà abbia una disposizione, un rapporto reale colla legge, nel quale rapporto consiste appunto l'ordine morale; ed è questo quel terzo elemento che congiungendo i due primi lo pone in essere, perocchè, come abbiamo veduto, la qualità morale consiste in una relazione che ha la volontà ad altre cose (31).

66. La relazione reale che ha la volontà colla legge è di due maniere: o è una relazione di adesione, e in questa consiste il bene morale; o è una relazione di opposizione, e in questa consiste il male morale.

67. Ora che la volontà aderisca colla sua affezione all'essere, all'ordine dell'essere, e quindi abbia la qualità del bene morale, questo s'intende facilmente, perchè la volontà ha una naturale inclina-

lume della ragione è vero e appartiene alla classe dei principii oggettivi e formali, non gode tuttavia di que' caratteri che vedemmo richiesti al principio supremo; di fatto non ci fa conoscere la pura essenza della moralità nè il titolo e la forza dell'obbligazione, ma piuttosto il mezzo di conoscerle, ed è espresso in forma metaforica (*seguire* e *lume*), il cui senso vuol essere spiegato. Vedi *Storia comparativa* ecc., c. VII, a. V e VI.

zione verso l'essere (36-38). Ma come accade poi che ella declini al male? Questo fatto doloroso, datoci pur troppo dalla quotidiana esperienza, è più difficile a spiegare. Conviene che noi entriamo nella ricerca, come nella volontà umana s'origini il male, come la volontà possa co' suoi atti, non pure seguire il bene, ma anco declinare al male; e prima è uopo vedere in che consista la difficoltà di spiegare un tal fatto. Di vero, se ogni potenza tende naturalmente ad unirsi co' suoi oggetti, quando le siano posti dinanzi, perchè non farà altrettanto la volontà? alla quale gli oggetti non mancano mai, come quelli che le sono già proposti dalla ragione (28, 29)? Come è possibile adunque che operi contro natura?[1] Vi ha forse qualche essere malefico, qualche principio straniero, che a ciò la sforzi? Ma la volontà non può essere forzata: perocchè in quello stesso punto in cui un atto fosse forzato, egli non sarebbe più volontario. Egli non è dunque sì facile lo spiegare come l'uomo volontariamente si perverta, quantunque sia certo che si perverte di sua volontà, come l'esperienza ci attesta. Questa grave questione ci si scioglierà in mano, tostochè noi avremo ben addentro indagato la natura dell'affezione (33). Entriamo dunque a parlare di questa.

[1] In questa terzina di Dante può dirsi espressa la difficoltà, o meglio la ragione della difficoltà qui proposta:

> Il bene, in quanto ben, come s'intende,
> Così accende amore, e tanto maggio,
> Quanto più di bontate in sè comprende.
>
> (Par., XXVI, 28-30).

Articolo II.

Analisi dell'atto volontario e del giudizio pratico: cause che lo pervertono.

68. La volontà, abbiam detto, è una potenza razionale; è la stessa parte attiva della ragione (14). Quindi ella ha per natura sua ad oggetti gli stessi oggetti della ragione, gli enti conosciuti (29). Questi enti a lei sono bene, e però il primo atto naturale ed immanente della volontà è un'inclinazione che la piega verso l'essere, e verso tutti gli enti che ne partecipano (35). Ma altro è il primo atto che la costituisce per quello che è, e altro sono gli atti secondi. Il primo atto è una semplice *inclinazione* al bene in universale, come dicevamo; gli atti secondi sono un'*adesione,* un compimento di quel primo atto, un consenso, una conferma di lui, un'attività maggiore, insomma, che si spiega nel senso dell'atto primo o in senso contrario.[1] E poichè questi atti secondi sono essi solamente che hanno natura di atti compiuti, perciò la moralità dell'uomo, quella moralità che l'uomo procaccia a sè stesso col suo operare, in questi primamente consiste.

69. Noi dobbiamo adunque dimostrare come questi atti secondi della volontà, che si dicono anche le *sue operazioni,* possano deviare dal principio della obbligazione e così rendersi malvagi, e render malvagia la volontà dell'uomo.

70. Ora egli è certo, che se gli enti conosciuti non potessero presentare all'intendimento se non quella entità, ossia quel bene che hanno veramente,

[1] Vedi *Psicologia,* n. 1104.

in tal caso la volontà li amerebbe per quello che sono. Ma all'opposto la volontà stessa, che è un principio razionale, quando applica agli enti conosciuti la sua attività, prima di tutto fa stima di essi, li bilancia, li apprezza. Ora questa stima, questa apprezzazione può essere giusta o ingiusta. Ella è giusta se li stima e riconosce per quel che sono, se ella attribuisce a ciascuno altrettanto valore e prezzo quant'è la sua entità, sicchè ella ravvisi in essi altrettanto bene, quanto vi conosce di entità. Ella è poi ingiusta se, non riconoscendoli per quelli che sono, giudica che ciascuno sia un bene maggiore o minore dell'entità in lui contenuta. Questa è la prima operazione adunque della volontà, colla quale incomincia ogni atto morale.[1]

71. Ma a fare quell'operazione in un modo o nell'altro la volontà è libera. Mediante questa sua libertà adunque ella può uniformarsi alla esigenza degli enti conosciuti, e così esser buona; ovvero contraddire a quella esigenza, e così essere ingiusta e malvagia.

[1] Nessuno forse prima del Nostro rilevò con maggior finezza di osservazione la distinzione fra il conoscere *necessario* e il *volontario;* e pose in maggiore luce d'evidenza, la moralità doversi collocare in un giudizio che appartiene alla facoltà del conoscere necessario, giudizio ch'egli chiamò *pratico* (cioè operativo), perchè prodotto dalla volontà che è la potenza attiva e la vera causa effettrice degli affetti e delle azioni seguaci. La moralità sta quindi nell'armoneggiare il giudizio pratico collo speculativo, il conoscere riflesso e volontario col diretto e necessario, insomma nel riconoscimento pratico dell'essere speculativamente conosciuto; e per contrario, nel far discordare il giudizio pratico dallo speculativo, nel mettere contraddizione fra il conoscere riflesso volontario e il diretto e necessario, insomma nel misconoscere praticamente l'essere speculativamente conosciuto, sta l'immoralità. Vedi i *Principii della scienza morale,* c. V, a. II e III; la *Filosofia del Diritto, Sistema morale,* sez. I, n. 1; la *Storia comparativa* ecc., c. I, a. I; la *Coscienza,* nn. 26-28; la *Psicologia,* n. 1102 e seg.

72. Conviene qui riflettere, che nel giudizio di apprezzazione che fa la volontà colla prima sua operazione, operando essa come un principio razionale, produce a sè stessa il proprio oggetto quasi informandolo. L'oggetto così informato dalla volontà non è il nudo oggetto, conosciuto come *ente* dalla ragione speculativa, ma bensì è lo stesso oggetto conosciuto in altro modo, cioè conosciuto come *bene* dalla ragione pratica.

73. Ragione pratica vuol dire ragione operativa, e però è una denominazione che si dà alla volontà stessa, in quanto ella colla sua prima *operazione* giudica degli enti, sentenzia sui loro gradi di bontà, e così li rende buoni o mali a sè stessa.[1]

74. Se dunque la *ragione speculativa* conosce gli enti come enti, la *ragione pratica* conosce gli enti come beni; poichè il bene, come dicemmo, è il rapporto che ha l'ente colla volontà, onde a formarlo soggettivamente interviene l'attività volontaria. L'oggetto immediato e prossimo della volontà è l'ente come bene.

75. Ora quantunque l'ente abbia la possibilità e l'esigenza di essere giudicato bene altrettanto quanto egli è ente; tuttavia la volontà, noi dicevamo (69), può giudicarlo diversamente, ed ella non può amarlo, se non per quel bene che l'ha giudicato. La volontà dunque produce col suo primo atto di stima una nuova maniera di cognizione degli enti, una *cognizione riflessa,* la quale può andar d'accordo colla *cognizione* prima *diretta* o speculativa dell'ente, e può anche contraddire a questa. Se vi contraddice, la cognizione prodotta dalla volontà è ingiusta, perchè

[1] Che cosa sia la ragione *pratica,* e come si distingua dalla *teoretica,* dalla *morale* e dall'*eudemonologica,* è chiarito ne' *Principii della scienza morale,* c. V; nella *Psicologia,* nn. 1395, 1705, e nella *Coscienza,* n. 23, in nota.

è menzognera, giacchè decide che un ente abbia più o meno di bene di quel che ha, giacchè veramente il bene non è che l'ente.[1]

76. Quando adunque vengono in appresso gli affetti della volontà, quando la volontà, poniamo, odia un ente che dovrebbe amare, o l'ama più di quello che amar dovrebbe, allora questi affetti non cessano già di aver per guida la *cognizione* degli enti, ma essi seguono per guida la cognizione fattizia e falsa, prodotta dall' ingiusto giudizio della volontà, e non la cognizione primitiva e verace, qual'è prodotta originalmente dal lume stesso della ragione. Questi affetti malvagi sono adunque ancora razionali, poichè s'appoggiano agli enti conosciuti e giudicati; ma tutta la radice del male sta in non essere riconosciuti con verità, anzi con falsità, per colpa della volontà che ha portato di essi un falso giudizio. Onde, quantunque la ragione speculativa percepisca gli enti necessariamente quali sono, tuttavia la ragione pratica non li riconosce sempre per quelli che sono, ma li giudica a suo arbitrio, e così giudicati li presenta alla facoltà affettiva da amarsi più o meno o da odiarsi.

77. La ragione pratica adunque ha il dovere di conformarsi agli enti secondo la loro entità, e così

[1] Il giudizio pratico che si difforma dallo speculativo è una contraffazione della verità; è una menzogna che l'uomo dice a sè stesso, affermando che è ciò che non è; quindi è un'offesa al principio di contraddizione, in forza del quale non può una cosa essere insieme e non essere; è un conato contro l'essere per disordinarlo, che è come dire, per distruggerlo. (Vedi *Principii della scienza morale,* c. V, a. III, e c. VI, a. VI; *Storia comparativa* ecc., c. I, a. II; *Psicologia,* n. 1439; *Coscienza,* n. 285). Il principio di cognizione, che costituisce il principio supremo della ragione teoretica, è quello stesso che presta alla ragione pratica la legge suprema secondo cui deve operare. Vedi *Psicologia,* n. 1399 e seg.

nella stessa proporzione renderli beni a sè stessa. Ma se ella non applica loro la propria affezione in tal ordine, neppur conservano rispetto ad essa la loro amabilità, ma diventano più o meno amabili, più o meno beni per la volontà, secondo l'adesione della volontà stessa. Quindi la volontà non è sforzata a riconoscerli per quelli che sono, poichè prima che li riconosca, non sono per lei amabili, e però non possono esercitar su di lei la loro attrazione; laddove essi acquistano l'efficacia sugli affetti dell'uomo appunto da questo primo atto volontario della ragione pratica. Così rimane dichiarato, come la volontà rimane libera ad attenersi al bene onesto, o a declinare al male.[1]

[1] La dottrina sovra esposta, che fa il giudizio pratico sede della moralità, fu ignorata non solo da quei filosofi che Cicerone chiamava *minuti* o *plebei,* ma anche da una gran parte de' filosofi non volgari; non isfuggì tuttavia alla perspicacia dei pensatori più acuti: citiamo Seneca fra i pagani, e fra i cristiani Sant'Agostino. Il primo scrive: « *Actio recta non erit, nisi recta fuerit voluntas: ab hac enim est actio. Rursus voluntas non erit recta, nisi habitus animi rectus fuerit: ab hoc enim est voluntas. Habitus porro animi non erit in optimo, nisi totius vitae leges perceperit, et quid de quoque iudicandum sit, exegerit, nisi res ad verum redegerit* » (*Epist.* XCV). Il secondo: *Ille pie et iuste vivit, qui rerum integer aestimator est* (*De doctrina christ.,* l. I, c. XXVII). Questa dottrina è continuamente supposta nelle Sante Scritture, quando nel conoscere ripongono la giustizia, nel non conoscere l'ingiustizia: *Haec est vita aeterna ut* COGNOSCANT *te solum,* etc. (IOAN., XVII, 3); *Israel me* NON COGNOVIT (IS., I, 3); *Mundus eum* NON COGNOVIT (IOAN., I, 10). Così pure quando la giustizia fanno consistere nel dire o fare la verità, e l'iniquità nel dire o fare la menzogna: *Quis habitabit in tabernaculo tuo?... Qui* LOQUITUR VERITATEM *in corde suo* (*Ps.* XIV, 1, 3); VERITATEM FACIENTES *in charitate* (*Eph.,* IV, 15); *Cuncti* FACIUNT MENDACIUM (IEREM., VIII, 10); *Omnis homo* MENDAX (*Ps.* CXV, 2). E generalmente vogliono che una parola, cioè un giudizio verace, vada innanzi ad ogni opera nostra: *Ante omnia opera* VERBUM VERAX *praecedat te* (*Eccle.,* XXXVII, 20). Chi bramasse maggior copia di testimonianze scritturali a questo proposito le troverà nella *Storia comparativa* ecc., c. VIII, a. III, § 3, e nella *Filosofia del Diritto,* vol. I, *Sistema morale,* sez. III, n. II.

78. Qui, prima di proceder oltre, si consideri come il male morale cominci da un errore volontario, da un falso giudizio di stima che porta sugli enti la ragione pratica. Indi avviene che « la verità sia anche il fondamento della morale »; e che, se la verità ha un rapporto colla ragione speculativa, ella ha altresì un rapporto colla ragione pratica, rispetto alla quale riceve il nome di *giustizia,* presa questa parola in senso universale; sicchè il principio della morale si può ridurre convenientemente anche a quest'altra forma: *Segui praticamente la verità.* [1]

79. Seguitando ora il nostro ragionamento, col quale esponevamo come sia possibile che l'uomo, ragionevole com'è, declini volontariamente all'errore ed all'ingiustizia, ci rimane a dimandare, se la volontà che declina al male sia sollecitata a ciò da qualche agente straniero. Perocchè dall'aver noi detto, che gli enti rispetto alla volontà razionale non hanno ragione di beni se non per l'atto di consenso e di riconoscimento della volontà stessa, sembrerebbe che nessun ente potesse operare su di lei, nemmanco *sollecitandola.* Dobbiam dunque spiegare meglio il nostro detto.

80. Conviene considerare che l'uomo è un soggetto animale ad un tempo e intellettivo. Questo soggetto è unico, ed unisce insieme da una parte il sentimento animale, dall'altra l'essere ideale: in quanto il soggetto uomo fa quest'unione dicesi *razionale.* [2] Ora l'essere ideale è universale e infinito; invece l'essere reale dell'uomo, cioè il sentimento, è particolare e finito, e lungi dall'abbracciare tutta la realità dell'essere, non ne abbraccia

[1] Vedi *Principii della scienza morale,* c. V, a. V.

[2] Vedi *Psicologia,* p. II, c. III, *Dell'unione dell'anima col corpo;* e *Sistema filosofico,* n. 140.

che una piccola porzione. Ma il sentimento reale dell'uomo è piacevole, e però si percepisce dalla ragione necessariamente come un bene, e questo reale, benchè come un bene limitato. All'incontro l'essere ideale, infinito com'è, si concepisce bensì come un bene, ma come un bene ideale.[1] L'officio dell'essere ideale è di servir di *regola* all'uomo (58-63) per misurare l'entità degli enti reali; ed ha questa esigenza morale, che la volontà si contenga verso gli enti reali secondo la loro dignità conosciuta per via di lui. Ora l'uomo talora conosce degli enti reali maggiori di sè stesso (qual è, poniamo, Iddio); e però ha l'obbligazione morale di apprezzarli più di sè stesso, e di operare giusta questa apprezzazione. Ma questi enti reali maggiori di sè non entrano nel suo sentimento, e però non li percepisce necessariamente tanto piacevoli quanto sè stesso; onde è d'uopo che coll'efficacia della sua propria volontà, apprezzandoli per quel che sono, se li renda beni maggiori che non sia il proprio sentimento. Ora se accade la collisione fra il proprio sentimento e quegli enti, la volontà fa grande fatica ad anteporre quegli enti insensibili al proprio sensibile piacere, e così viene tentata di declinare al male.[2]

81. Ella soggiace ancora ad un'altra tentazione,

[1] Qui fa capolino l'antinomia morale, che è una delle tre faccie del problema ontologico che il Rosmini si propone a sciogliere nel *Saggio sulle categorie e la dialettica:* ne toccheremo altrove.

[2] Nell'ordine naturale non si può avere *percezione* di Dio, quindi la cognizione di esso è *ideale negativa* (*Nuovo Saggio,* nn. 1234-1240; *Antropologia soprannaturale,* l. I, c. I, a XIV-XIX; *Psicologia,* n. 13 in nota). La ragione poi perchè il modo *percettivo* di conoscere ha maggiore efficacia sul soggetto che l'*ideale* o l'*ideale-negativo* sta in questo, che l'attività propria della realità percepita ha ragione di *causa efficiente,* laddove la cognizione ideale e l'ideale-negativa non hanno che quella di *ragione sufficiente. Teodicea,* n. 403.

ed è quando l'uomo trovasi in tal cimento nel quale o deve sottostare a un male o privarsi d'un bene; ovvero, per evitar ciò, deve far danno ad altri enti simili o maggiori di lui, il che gli è proibito dalla esigenza morale. Anche allora da una parte ha l'esigenza morale, il dovere; e dall'altra ha il piacere, ossia il bene sensibile. La volontà allora è tentata di preferire questo a quello con un ingiusto giudizio, ma ella non è forzata a ciò, poichè troppo bene conosce che quello deve essere preferito a questo, e che il preferirlo dipende dall'atto della sua apprezzazione. Tali sono le tentazioni a cui soggiace la umana volontà.[1]

82. Queste si possono ridurre tutte a una formola, poichè abbiamo veduto che l'obbligazione morale procede dagli enti in quanto sono conosciuti in sè stessi e misurati oggettivamente coll'idea dell'essere, e che la tentazione che ha l'uomo d'infrangerla procede dal proprio sentimento soggettivo; onde ogni tentazione si riduce « ad una lusinga che produce il soggetto, ossia il bene soggettivo, acciocchè l'uomo lo anteponga nella sua stima e nelle sue azioni all'oggetto, ossia al bene oggettivo ».[2]

[1] In questo caso, come nel precedente, fra la tendenza *morale* (suscitata dall'oggetto) e la *sentimentale* (nascente dal soggetto) siede arbitra la volontà, che colla forza pratica facendo prevalere or quella or questa, si fa autrice del bene o del male morale. *Teodicea,* n. 410.

[2] *Teodicea,* nn. 396-410; *Storia comparativa* ecc., c. I, a. II; *Psicologia,* nn. 1104, 1705, 1706; *Teosofia,* 1043. Questo fatto per altro non può ricevere piena spiegazione, se non si ammette la dottrina del Cristianesimo che fa l'uomo guasto *ab origine,* e da questo guasto originale ripete la sfrenata petulanza degli istinti inferiori e la debolezza della volontà contro di essi. Di qui anche la dottrina della necessità della grazia a vincere le tentazioni e adempiere la legge morale nella sua pienezza. Vedi *Antropologia,* nn. 689 e seg. e 757; *Opuscoli morali, Risposta al finto Eusebio* (principalmente al n. LVI,

83. Il bene morale dunque è sempre *oggettivo;* il bene *soggettivo* all'opposto, che dicesi anche *eudemonologico,* non è per sè stesso morale, e talora viene in collisione col morale, producendo in allora la tentazione contro la virtù.

84. Fin qui noi abbiamo considerato la volontà come *ragione pratico-morale,* cioè come quella potenza che apprezza gli enti dando loro la stima che deve servir poi di base alle azioni umane. Ora dobbiamo parlare di queste azioni posteriori alla stima pratica.

Articolo III.

Degli atti che seguono il giudizio pratico.

85. Allorquando la volontà ha fatto praticamente la *stima* di un ente, ne segue subitamente un *affetto proporzionato,* poichè l'ente apparisce incontanente amabile, e ciò che si conosce come amabile si ama. L'amore adunque e il suo contrario, l'odio, è il primo affetto che segue alla stima pratica, ed è tanto connesso con quella per natura, che ella stessa si può considerare come un principio di amore apprezzativo.[1]

ove si prova che il peccato originale diminuisce l'inclinazione della natura alla virtù); *Storia comparativa* ecc., c. V, a. VI; *Del razionalismo che tenta insinuarsi nelle scuole teologiche,* n. 220.

[1] Come al *giudizio pratico* seguano per nesso dinamico prima *le affezioni* (razionali e sensibili), indi le *esterne operazioni,* è descritto e dimostrato dall'Autore ne' *Principii della scienza morale,* c. V, a. III. Nella *Storia comparativa* ecc., c. I, a. I egli giunge alla stessa conclusione risalendo con processo inverso dall'*azione esterna* alle *affezioni,* e da queste al *giudizio* o *stima pratica* in cui s'inizia la moralità e da cui viene partecipata agli affetti e alle azioni seguenti. Vedi anche la *Filosofia del Diritto, Sistema morale,* sez. I, n. III, e la *Coscienza,* nn. 195-197.

86. In fatti l'amore si parte in due specie, in quello che è puramente *apprezzativo,* e in quello che è più o meno *sensibile.* Questo secondo suol nascere dal primo, e prendere diversissime forme, sulle quali disputano lungamente i filosofi morali, secondo che si mescola più o meno e in varie guise coi sentimenti razionali e coi corporei.

87. Ma talora l'oggetto della stima e dell'amore è un oggetto che non si possiede ancora, e a possedere il quale è uopo di porre in opera una serie di azioni e di mezzi: talora l'oggetto o il bene, di cui si tratta, già si possiede, ed altro non si vuole che godere del suo possesso amandolo; talora la stima e l'apprezzazione si ferma in sè stessa. Nei primi due casi la volontà continua ad operare per via di *decreti,* coi quali comanda alle potenze inferiori di muoversi e di fare tutti quegli atti che sono necessari per l'acquisto dell'oggetto amato (e dicasi il medesimo per l'allontanamento dell'oggetto odiato), ovvero pel suo godimento.

88. Ma nel terzo caso, in cui la volontà si ferma alla semplice apprezzazione e non fa altro decreto, avviene tuttavia nell'uomo che si manifestino degli atti istintivi, per l'intimo nesso che hanno le potenze inferiori coll'atto apprezzativo della volontà.[1]

Così, a ragion d'esempio, venendo recata la novella ad un figlio della morte del padre, egli di subito impallidirà, si percuoterà la fronte, e farà altri atti istintivi di gran dolore. Ora questi atti non è a credersi che avvengano per altrettanti decreti della

[1] Vedi *Sistema filosofico,* n. 281, e *Psicologia,* nn. 1106, 1107. Avverte qui l'Autore, che le scuole quasi esclusivamente posero la loro attenzione sui *decreti* a' quali appartiene l'operare libero della volontà. E forse nasce di qui la difficoltà che molti sentono ad ammettere una moralità negli atti della volontà spontanei e necessari.

sua volontà, la quale altro non fece che apprezzare ed amare grandemente il morto padre; ma bastò questa sola apprezzazione e questo solo affetto a far sì che nascessero quei movimenti nella sua persona, giacchè quell'apprezzazione e quell'affetto erano atti del principio razionale, e il principio razionale è intimamente connesso con tutte le potenze dell'uomo.[1]

89. Quindi si possono classificare gli atti morali della volontà, in questo modo:

a) *Atti eliciti,* e questi son quelli che non producono effetto fuori della volontà, ma in lei finiscono. Tali sono:

1° il giudizio primitivo di apprezzazione;

2° i decreti in sè stessi considerati, astraendo dal loro effetto.

b) *Atti eccitati,* e son quelli che si eccitano nelle potenze diverse dalla volontà, in conseguenza di un atto elicito della volontà stessa.

Ora questi atti si eccitano nelle altre potenze in due maniere, e però si suddividono in due classi minori, che si dicono:

1° *atti imperati,* qualora si eccitano in conseguenza dei decreti della volontà;

2° *atti volontari istintivi,* qualora in virtù della sola apprezzazione sorgano spontaneamente diversi affetti nell'animo e movimenti nel corpo; come accade, a ragion d'esempio, a colui che avendo ricevuto un gran benefizio, e a ragion di questo apprezzando sommamente il benefattore, al primo vederlo se ne sente commosso, e fa verso di lui mille atti d'affettuosi ringraziamenti per un cotale istinto ra-

[1] La ragione di questo fatto sta in quella legge ontologica che il Rosmini chiama *della conveniente azione degli enti,* in virtù della qual legge l'ente tende a condurre fino all'ultimo finimento quell'atto a cui è avviato. Vedi *Psicologia,* n. 1570 e seg.

zionale, senza averci pur pensato e decretato seco stesso di farli.[1] Quindi si deduce in parte l'origine del culto esterno.[2]

90. Dopo di tutto ciò noi possiamo rispondere alla domanda, se tutti gli atti della volontà siano morali.

Risulta da ciò che è detto, che la moralità è una relazione reale che passa fra la volontà e la legge morale. Ora la volontà e i suoi atti non possono avere che una di queste due generali relazioni colla legge, o d'essere ad essa conformi o di non essere. Nel primo caso la volontà è innocente, nel secondo è rea. Ma queste sono due relazioni morali; perciò la volontà umana e tutti i suoi atti non possono andar privi d'una qualche morale qualità.[3]

Articolo IV.

Della varietà della moralità da parte della legge.

91. Ma questa qualità morale ammette grandi varietà. Perocchè la legge, ossia la norma stessa, ha più atti o atteggiamenti.

[1] Vedi queste distinzioni nell'*Antropologia,* n. 539 e 680, 681, e nella *Psicologia,* n. 1109-1111.

[2] Questo ancora per la legge ontologica sopra accennata, *della conveniente azione degli enti.*

[3] S'intende d'una moralità incoata e imperfetta; molto più trattandosi della volontà primitiva, a cui è bensì presente l'essere, ma non ancora l'ordine dell'essere, e che però è potenza morale solo *virtuale* (vedi la nota al n. 14). Parlando *dell'affetto de' primi appetibili,* che sono innati nell'uomo, *sì come studio in ape di far lo mele,* dice il Poeta:

Questa prima voglia
Merto di lode o di biasmo non cape
(Purg., XXVIII, 59, 60);

appunto perchè non appartiene a una moralità libera e imputabile.

1° Talora la legge si limita a non condannare un'azione senza prescriverla, contenendosi negativamente;

2° talora la prescrive;

3° talora poi la proibisce;

4° talora finalmente nè la condanna, nè la proibisce, nè tuttavia si contiene negativamente; ma commenda l'azione, e la dichiara di gran prezzo morale.

92. Quindi le azioni umane si dividono in quattro classi, che si chiamano azioni *proibite, lecite, comandate* e *sopraerogatorie.*

93. Le azioni lecite, comandate e sopraerogatorie sono tutte innocenti; ma le prime (cioè le lecite), sono semplicemente *innocenti*, le altre due specie, oltre essere innocenti, hanno uno speciale pregio morale.

§ 1. *Degli atti leciti.*

94. I filosofi morali disputano fra di loro per sapere, se il *permettere* semplicemente sia un atto della legge, parendo piuttosto essere una negazione di atto.[1] Ma quantunque noi concediamo, che la legge naturale semplicemente permettendo si contenga inverso all'azione negativamente, tuttavia non si può negare che la volontà, che potrebbe operare cose illecite, non operandole, ed operando invece cose lecite, benchè nè prescritte, nè sopraerogatorie, acquisti una certa qualità morale; poichè ella è cosa morale il poter fare il male e non farlo.[2]

[1] Vedi intorno a tale questione il n. 96 seguente con la nota appostavi.

[2] Le Sacre Scritture dànno lode all'uomo per ciò, che *potuit transgredi et non est transgressus, facere mala et non fecit* (*Eccli.*, XXX, 10).

95. Oltre di che non è alieno dal vero il dire, che la volontà è già ordinata moralmente per natura, in quanto ha la primitiva inclinazione al bene in universale; ond' ella porta in sè una relazione buona alla legge, che le azioni lecite non le distruggono.[1] Sebbene adunque la volontà umana si muova talora ad azioni che sembrano indifferenti, come quelle del pittore che dipinge, o dell'artigiano che esercita il suo mestiere, e in operar queste azioni non pensi positivamente alla legge morale; tuttavia tali azioni non sono scevre da ogni morale dignità per l' indole della natura umana essenzialmente morale.[2]

96. Che se paresse che la parola *permettere*, esprimendo un atto positivo, appartenesse meglio alla legge positiva che alla razionale, consentiremmo assai volentieri a quelli che distinguono fra le azioni *lecite* e le *permesse*, lecite chiamando le non proibite, permesse quelle che una legge positiva dichiara non proibite. Ma la qualità morale nelle une e nelle altre è la medesima.[3]

97. Più difficile riesce il dichiarare in che differisca la qualità morale delle azioni comandate da

[1] L' inclinazione naturale dell' uomo al bene universale, che consegue alla presenza dell'essere e costituisce la volontà primitiva, può già dirsi *morale*, perchè viene dall'essere e va all'essere. *Teosofia*, n. 1037; *Il Reale*, c. LVIII, a. VI; e S. TOMMASO, Iª IIªᵉ, q. LXIII, a. I.

[2] Qui batte la questione agitata da' teologi e moralisti, se si diano azioni indifferenti *in individuo*. Vedi *Filosofia del Diritto*, vol. I; *Della natura del diritto*, c. III, a. IV, in nota.

[3] Sembra più esatto il dire che il *permettere* sia solo della legge positiva. La legge razionale o *comanda* o *proibisce*, e tutto ciò che da essa non è comandato o proibito costituisce la sfera del *lecito*; quindi il dire un'azione permessa dalla legge razionale non potrebbe significare altro che il dirla lecita. Invece la legge positiva può proibire alcune delle azioni per sè lecite, e può, dopo averle proibite, rivocare il suo divieto; e questo è propriamente il *permetterle*. Vedi *Filosofia del Diritto, Della natura del diritto*, c. III, a. IV in nota.

quella delle azioni sopraerogatorie. A farci strada a penetrarne l'indole, noi dobbiamo premettere diverse notizie; quindi definire le azioni proibite; finalmente trovare il carattere distintivo di quelle di sopraerogazione.

§ 2. *Degli atti comandati e dei proibiti.*

98. È necessario adunque considerare primieramente, che tutti gli enti possibili a concepirsi hanno ragione o di *fine* o di *mezzo;* e in altre parole, o hanno un prezzo assoluto e per sè stessi, ovvero hanno solamente un prezzo relativo al servigio che prestano ad altri enti.[1]

99. Avere un prezzo in sè stesso, un prezzo assoluto e finale, è lo stesso che dire, avere in sè qualche cosa d'infinito; poichè solo ciò che è infinito, è compiuto, indipendente e superiore ad ogni altra cosa, è sufficiente a sè stesso. Ora Iddio solo ha queste qualità, e però egli è fine a sè stesso, egli solo è ordinatissimo per essenza; e amando sè, è santo per essenza; e godendo sè, è beato per essenza. L'ente dunque, che è la beatitudine stessa, ha ragione di fine, perchè la beatitudine, che risulta da tutte le perfezioni, è finalmente ciò che appetisce e a cui tende ogni volontà ed ogni intelligenza.[2]

100. Ma gli esseri intellettivi creati, appunto per questo che appetiscono la beatitudine, hanno per fine Iddio, che è beatitudine; appunto perchè le intelligenze hanno per oggetto l'essere illimitatamente,

[1] Vedi *Principii della scienza morale,* c. IV, a. VIII e *La Società e il suo fine,* l. I, c. III.

[2] *Sistema filosofico,* n. 219. Di qui s'intende il detto della Scrittura: *Universa* PROPTER SEMETIPSUM *operatus est Dominus* (*Prov.* XVI, 4).

perciò tendono all'essere completo che è Dio; e perchè il bene della volontà è l'essere da lei amato, quell'essere stesso che è l'oggetto dell'intelligenza, perciò la volontà non può trovare il suo compiuto bene altrove che in Dio. E perchè il bene della volontà è il bene onesto, perciò il bene onesto compiuto è l'unione della volontà creata con Dio. La volontà dunque, fatta per la giustizia e per la beatitudine, è fatta per Dio; e quindi l'uomo, che n'è il soggetto, è fatto per Dio.[1]

101. Ora da questo altissimo fine, a cui l'uomo è destinato, egli trae la sua dignità, ed acquista anch'egli la condizione e il valore di fine, perchè è ordinato a partecipare di quell'Essere che è fine per essenza di tutte le cose.[2]

102. Nè l'uomo potrebbe essere ordinato a Dio, se non avesse in sè per natura qualche cosa di divino; e questo elemento divino è appunto il lume della ragione che risplende nell'uomo, l'*essere ideale* che illumina la sua mente, e che scrive continuamente nel suo cuore la legge eterna; perocchè l'essere

[1] Vedi *Storia comparativa* ecc., c. VIII, a. III, § 7. Non so tenermi dal recare quello che intorno al fine dell'uomo con parole nella semplicità profonde scrive il Rosmini nell'*Ascetica, Lezioni spirituali,* lez. X: « Tanto la *giustizia,* quanto la *beatitudine* può dirsi fine dell'uomo; ma la *giustizia* è il fine che l'uomo dee proporre a sè stesso; la *beatitudine* è il fine che, in creando l'uomo, si è proposto Iddio. La natura dell'uomo desidera essenzialmente la beatitudine; perciò appunto la beatitudine non è un dovere, non è, come tale, il fine che *dee* proporsi la *volontà* dell'uomo, ma il fine che *può* proporsi, e che non può a meno di proporsi. Che se poi si considera nella beatitudine, a cui l'uomo è destinato, quello che v'ha di giusto, allora anche la beatitudine è fine che l'uomo *dee* proporsi; cioè egli dee voler essere beato per amore di giustizia; dee amare la felicità considerata come *effetto* della *giustizia,* epperò come cosa da Dio voluta; giacchè Iddio vuole la beatitudine del giusto, ed è cosa troppo giusta che il giusto sia beato ».

[2] Vedi *Filosofia del Diritto,* vol. I, n. 52; *Sistema filosofico,* n. 221.

ideale è eterno, necessario ed infinito; e sebben si comunichi all' uomo, non è l' uomo, ma è un'appartenenza di Dio stesso, che le Scritture chiamano « splendore del volto di Dio segnato sopra di noi ».[1] Questo lume è quello che ci dà l' intelligenza a conoscere gli enti, e quindi a conoscere Dio stesso, che è l' Ente supremo, e ci rende possibile di apprezzarlo sopra tutte le altre cose come Egli merita. Per questo trovasi scritto in un libro sacro, che « l' uomo è fatto ad imagine e similitudine di Dio ».[2]

103. Vero è, che solamente per un altro lume, che l' uomo non ha per natura, ma che gli concede la graziosa liberalità di Dio stesso, lume occulto alla ragione naturale, manifestato dalla Religione, può l' uomo comunicare colla stessa realità di Dio, farsi partecipe della divina sostanza, e trovarvi una soprannaturale beatitudine. Questo nuovo *ordine soprannaturale* aggiunge all' uomo un'altra dignità incomparabilmente maggiore, la cui trattazione eccede i

[1] *Psalm.* IV, 4. *Lumen quod est signatum supra mentem nostram est* LUMEN VERITATIS AETERNAE, *cum ipsa mens nostra immediate ab ipsa veritate formetur.* Così S. BONAVENTURA (*Itiner. mentis in Deum,* c. V). E S. TOMMASO: *Quasi lumen rationis naturalis... nihil aliud sit quam* IMPRESSIO DIVINI LUMINIS *in nobis* (I[a] II[ae], q. XCI, a. II). La stessa verità è espressa nella sentenza di S. Giovanni: *Erat* (*Verbum*) *lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* (IOAN., I, 9). *Quae quidem* NON EST LUX CREATURAE, dice S. Bonaventura applicandola al lume naturale dell' intelligenza, SED LUX DIVINAE SAPIENTIAE ET VERITATIS AETERNAE (In II *Sent.*, dist. X, a. II, q. II). Anche S. Tommaso, intende della cognizione naturale la sentenza di Giovanni (*In Ioan.*, I, lect. V). Vedi PAGANINI, *Sulle più riposte armonie della filosofia naturale colla soprannaturale,* c. II, a. 2 e 3.

[2] *Gen.,* I, 26. Il che spiega SANT' AGOSTINO così: *Iste spiritus ad imaginem Dei, nullo dubitante, factus accipitur, in quo est intelligentia veritatis:* HAERET ENIM VERITATI, NULLA INTERPOSITA CREATURA (*De diversis quaest.* LXXXIII, n. 4). E poco prima (n. 2) aveva detto: *Ideo* NIHIL DEO CONIUNCTIUS.

confini dell'*Etica naturale,* e costituisce l'argomento dell'*Etica soprannaturale.* E tuttavia, quantunque questo lume non sia argomento della filosofia e della disciplina commessa a questa cattedra,[1] tuttavia ci gioverà l'averne fatto menzione a starne avvisati, e ben conoscere come l'onestà naturale addimandi ed aspetti il compimento di gran lunga maggiore, e oltremodo più sublime, dell'onestà soprannaturale, a cui conviene in proprio il nome di *santità.*[2]

104. Or da ciò che abbiamo detto sulla dignità umana e di ogni altro essere intelligente si raccoglie:

1° che ogni essere intelligente ha un prezzo intrinseco ed assoluto, in quanto contiene in sè l'elemento divino, e in quanto è ordinato naturalmente (per dono poi gratuito anche soprannaturalmente), a fruire di Dio medesimo;

2° che all'opposto le altre cose tutte prive del lume della ragione, non conoscendo l'ente come ente, e però non conoscendo Iddio che è di tutti gli enti il supremo ed il finale, non possono aver ragione di fine, ma solamente di mezzi e di strumenti per ottenere quel fine.[3]

[1] Si accenna all'essere questo *Compendio* destinato a testo di scuola, come fu detto nelle parole al lettore che vanno innanzi a quest'opera.

[2] La dignità del soggetto intelligente proviene: 1° dall'essere egli per natura unito all'*essere oggettivo,* lume della sua mente, partecipazione del lume di Dio; 2° dall'essere ordinato a salire alla percezione e al godimento dell'*essere assoluto* e sussistente, cioè di Dio (*Principii della scienza morale,* c. III, a. IX e c. IV, a. VIII e IX; *Storia comparativa* ecc., c. I, a. III; *Teosofia,* n. 831 e seg.). Del lume soprannaturale e del conseguente innalzamento dell' uomo a una nuova e più sublime dignità ragiona altamente il Nostro nel *Discorso sugli studi dell'autore* che leggesi nell' *Introduzione alla filosofia.*

[3] Questo è dunque l'ordine degli enti:

1° *Ente assoluto* (fine di tutti gli enti), Dio;

2° *Enti relativi: a*) *Intelligenti* (che hanno per fine l'assoluto,

105. Di che procedono ancora i seguenti corollari:

1° Iddio, secondo la legge dell'onestà, deve essere apprezzato ed amato al disopra di tutti gli altri enti, e gli altri enti debbono essere apprezzati ed amati in ordine a lui;

2° Gli uomini debbono essere apprezzati ed amati sopra tutti gli enti irrazionali, e non possono mai a questi essere appareggiati o posposti;

3° Gli enti irrazionali non debbono essere apprezzati ed amati per sè stessi, ma solamente in ordine all'uomo, in suo uso e vantaggio.

106. In questi tre grandi principii consiste l'ordine morale, cioè la proporzione che deve tenere il giusto apprezzamento degli enti che deve servire di base alle azioni umane, in cui consiste il bene onesto. Sta dunque il bene onesto, per dirlo di nuovo, in una verace apprezzazione *comparativa* di quelle tre maniere di enti, e in tutto ciò che fa l'uomo in virtù di tale appreziazione.

107. All'incontro il male morale, opposto al bene onesto, sta in una falsa appreziazione di quelle tre maniere di enti e in tutto ciò che l'uomo fa in virtù di tale appreziazione.

108. Se questa comparazione e questo confronto mancasse in qualche sua parte, o mancherebbe la morale, o sarebbe imperfetta.

109. Supponiamo che vi avessero uomini i quali non conoscessero Dio, e per i quali mancasse quindi il primo dei tre membri del confronto. Questi uomini, quantunque si contenessero fra loro in modo da ri-

e partecipando per sè dell'essere, partecipano della dignità del *fine*); *b*) *Non intelligenti* (che non partecipano per sè dell'essere nè della dignità del fine, ma sono semplici *mezzi* a servigio degli intelligenti). Vedi *Principii della scienza morale* e *Storia comparativa* ecc., l. c., e *Teosofia*, n. 1036.

spettare l'umana dignità, non mai pareggiandola o posponendola agli enti irrazionali; tuttavia non potrebbero avere che una onestà grandemente imperfetta, perchè ignorerebbero il proprio fine, quel fine a cagion del quale l'uomo stesso è rispettabile. Tale è l'errore di que' filosofi che pretendono di *umanizzare* la morale, riducendola tutta alle relazioni fra gli uomini, senza accorgersi che con ciò la mutilano, anzi propriamente la decapitano.[1]

110. Supponiamo di levar via coll'astrazione della mente tanto Dio quanto gli uomini, sicchè non restassero più che gli enti irrazionali: ovverosia facciamo astrazione dalla relazione che l'uomo ha verso Dio e verso sè stesso, e consideriamo la sola relazione ch'egli ha cogli enti irrazionali: ogni morale, eziandio imperfetta, è divenuta impossibile, appunto perchè gli enti irrazionali non sono in sè stessi oggetti di ben morale, non avendo che un valore relativo, il quale cessa, tolta la relazione. Ad una tale distruzione della morale pervengono que' filosofi, indegni di questo nome, i quali degradano l'uomo alla condizione de' bruti, come fanno i *sensisti,* e fino alla condizione della materia stessa, come fanno i *materialisti.*[2]

111. Dalle cose dette si trae questa bella ed importante verità, che ogni morale ha per principio un *essere intelligente,* ed ha per fine pure un *essere intelligente.*[3]

[1] Come una morale siffatta non possa dimostrarsi nè assoluta nè autorevole, veggasi nella *Storia comparativa* ecc., c. VIII, a. III, § 7.

[2] Distruggendo la cognizione *oggettiva* e *assoluta,* che è un elemento della morale, costoro rendono impossibile la morale stessa. Vedi *Storia comparativa* ecc., c. III.

[3] *Principii della scienza morale,* c. IV, a. VIII e IX; *Storia comparativa* ecc., c. I, a. III, e c. VIII, a. III, § 6; *Coscienza,* n. 586.

112. Conosciuto ora che il bene onesto sta in un'apprezïazione comparativa delle tre maniere di enti sopra indicati, noi possiamo definire più accuratamente in che consistano le azioni inoneste dalla legge morale proibite. Poichè saranno inoneste tutte quelle azioni che non hanno per base l'ordine della verace comparazione appreziativa, ma in quella vece hanno per loro base il disordine di una falsa appreziazione comparativa degli enti.

113. Di che saranno proibite ed inoneste:

1° quelle azioni per le quali l'uomo appareggia Iddio o lo pospone a sè stesso o a qualsivoglia altra creatura; in altre parole, quelle azioni per le quali l'uomo o qualche altra creatura è apprezzata più che Dio stesso, o quanto Dio stesso;

2° quelle azioni per le quali gli uomini vengono appareggiati o posposti agli enti irrazionali; in altre parole, quelle per le quali gli enti irrazionali sono apprezzati al pari dell'uomo, o più dell'uomo.

114. Premesse le quali cose, noi già siamo in grado di indicare il carattere della sopraerogazione, ossia di spiegare il concetto di quelle azioni che, quantunque non comandate, hanno in sè un alto prezzo morale.

§ 3. *Degli atti sopraerogatori.*

115. L'ordine dichiarato si deve osservare: Iddio si deve porre in cima a tutto; le creature razionali anteporre alle irrazionali; questo è comandato, il contrario è proibito. Ma dopo conservato quest'ordine (che determina il *modo* di essere e non il *numero* degli atti), rimane ancora qualche cosa a fare; poichè si può apprezzare Iddio sopra tutte le cose, e tuttavia apprezzarlo ed amarlo più o meno, con mag-

giore o minor numero di atti. Si può apprezzare la natura umana e rispettarla su tutte le cose irrazionali, e tuttavia si può amarla e beneficarla più o meno, con un maggiore o minore numero di atti. Tutti quelli che non movono pensiero, nè dicono parola, nè pongono azione colla quale mettano Iddio a pari delle cose create o il pospongono, ma anzi sempre l'antepongono, tutti questi fanno il loro *dovere morale*. Ma quelli che fanno tutto ciò, e di più il fanno con un'appreziazione e con un amore più elevato ed intenso, oltre fare il loro dovere e non peccare, producono a sè stessi un maggior bene morale, il quale però si chiama di *sopraerogazione*. Tutti quelli che apprezzano e rispettano l'umana natura, ordinandola a Dio come a fine in sè stessi e ne' loro simili e anteponendola agli enti irrazionali, fanno il loro dovere morale e non peccano, perchè conservano l'ordine. Ma quelli che fanno tutto ciò con atti più frequenti ed intensi, e beneficano più de' primi l'umana natura, questi non pur fanno il loro dovere siccome i primi, ma procacciano a sè un bene morale maggiore, che dicesi di sopraerogazione.

116. Ciò adunque che è obbligatorio consiste nel conservare il detto ordine; ma ciò che è sopraerogatorio consiste nel conservare il detto ordine in un modo più eccellente e perfetto, con atti della volontà più pieni, più frequenti, più accesi. Questi secondi non solo conservano l'ordine morale, ma lo aumentano, ne creano quasi essi stessi colla loro attività una parte; si fanno non solo seguaci del bene, ma autori del bene stesso.[1]

[1] La linea che divide l'obbligatorio dal sopraerogatorio è nettamente segnata nel Vangelo: SI VIS AD VITAM INGREDI, *serva mandata* (l'osservanza de' comandamenti, necessaria a salute, ecco l'*obbligatorio*); SI VIS PERFECTUS ESSE, *vade, vende quae habes et da pauperibus, et*

117. Quindi il bene morale si divide in due parti:

1ª parte, la conservazione dell'ordine morale: *obbligazione;*

2ª parte, l'apprezziazione e l'amore maggiore di quest'ordine: *sopraerogazione.*[1]

118. Dopo di ciò si deve considerare un altro accidente importantissimo della qualità morale. L'atto buono (e facciasi lo stesso discorso dell'atto malvagio in senso contrario) acquista una dote speciale dalla *libertà bilaterale* con cui opera la volontà, la qual dote dicesi *merito,* ed è un diritto speciale alla *lode,* e quindi anche alla *rimunerazione.*

Articolo V.

Delle varietà della moralità da parte della volontà.

§ 1. *Dello spontaneo e del libero.*

119. La volontà, come vedemmo, non si può forzare giammai (67), poichè il *violento* e il *volontario* sono concetti fra sè ripugnanti, il che S. Agostino esprime acutamente, al suo solito così: *Cetera potest homo nolens, velle autem non nisi volens potest.*[2]

habebis thesaurum in coelo (la pratica de' consigli, conducente a perfezione di virtù e a ricchezza di meriti, ecco il *sopraerogatorio*). Matth., XIX, 17, 21.

[1] Il riconoscimento pratico dell'essere nel suo ordine è il principio dell'obbligazione; chi ha fatto questo, ha compiuto il dovere: fin qui la morale *obbligatoria* o di *precetto.* Ma l'essere è infinitamente amabile, epperò dopo distribuita a ciascun ente la stima dovuta, può la volontà stringersi all'essere con atti di stima e d'affetto operoso più frequenti e più intensi, e così crescere indefinitamente la propria perfezione: in questo la morale *sopraerogatoria* o di *consiglio.* Vedi *Principii della scienza morale,* c. VII, a. VI.

[2] *Quod quisque invitus facere cogitur, si facit, voluntate facit.* S. Agostino, *De spir. et litt.* c. XXXI. E S. Anselmo: *Velle (homo) non potest invitus, quia velle non potest nolens velle; nam omnis volens suum velle vult* (*De lib. arb.* c. V).

Ma se la volontà opera sempre in modo spontaneo, tuttavia non sempre ella opera con quella *libertà* che dicesi anche *d'indifferenza.*[1]

120. Il che può accadere per due cagioni: 1° o da parte dell'intendimento, quando la ragione è così legata, che non può presentare alla volontà che un partito solo da seguitare, come accade nelle fissazioni mentali dei monomaniaci; 2° o da parte della volontà stessa, quand'ella acquistò un abito ed una passione, attualmente di tanta violenza, che la muove ad operare prima ancora di deliberare e di raccogliere a sè le sue forze, come avviene pure negli istinti maniaci, nel sonno e in altri accidenti.[2]

121. Poichè, come abbiamo veduto, quantunque la volontà abbia il vigore che si chiama anche *forza pratica,* di determinare e costituire il prezzo e l'amabilità delle cose (69-71); questo vigore non può già tutto e in tutti gli uomini e in tutti i loro atti, ma ha una misura limitata, or maggiore or minore secondo le disposizioni dell'uomo, e quindi in parte essa rimane passiva, o dagli allettamenti del senso o dal vigore degli abiti contratti e delle passioni invalse. Onde la forza pratica per vincere queste op-

[1] Delle diverse maniere di libertà che convengono alla volontà umana, e come l'atto libero si differenzi dall'*umano,* dal *volontario,* dal *morale,* dall'*elettivo,* dallo *spontaneo,* discorre l'*Antropologia,* l. III, sez. II, dal c. I al VII. La libertà bilaterale suppone una limitazione media fra la perfezione ultima del bene e l'imperfezione ultima del male; si fonda quindi nella limitazione, cioè nell'elemento negativo dell'ente libero. Vedi *Teosofia,* vol. V, *Il Reale,* c. XLV, a. IV, § 2, C.

[2] Se la libertà d'indifferenza o bilaterale, come si dirà tosto (n. 122), è la facoltà di scegliere fra le volizioni, ogni volta che la scelta non è possibile (o sia che si presenti un solo partito, o sia che la volontà prorompa all'atto prima di aver campo a deliberare, o sia che si trovi legata nelle sue operazioni e giudizi), la libertà non ha luogo. Vedi *Antropologia,* n. 674.

posizioni ha spesse volte bisogno di lottare, trova difficoltà nel suo atto, e se questa difficoltà divien maggiore delle sue forze, ella si rimane vinta e serve invece di comandare. Ma in tali casi l'atto, qualora fosse stato necessario, sebbene in sè stesso vizioso e inordinato, non è propriamente *demeritorio* se non in causa, in quanto la causa di lui sia stata posta dalla volontà operante liberamente. Rimane dunque a vedere che cosa sia questa libertà bilaterale, onde nasce il merito e il demerito delle azioni, e perchè ella così si chiami.

122. Questa *libertà bilaterale* è la signoria che ha l'uomo della sua stessa volontà, quella signoria per la quale egli fa la sua prima ed originaria deliberazione ed elezione. Poichè, quando prima l'uomo delibera fra due partiti da prendere, per esempio, tra il fare od intralasciare un'azione, allora si presentano al suo intendimento due volizioni contrarie: la 1ª, colla quale vuole l'azione; la 2ª con la quale non la vuole. Poichè volizione dicesi l'atto della volontà. Se l'uomo adunque delibera ed elegge fra due volizioni contrarie, egli è libero d'una libertà bilaterale, così chiamata perchè l'elezione può cadere e traboccare in questa o in quella parte. Essendo quest'atto di scelta anteriore alle volizioni stesse, egli è manifesto che è altresì indipendente dagli atti posteriori del riconoscimento, dei decreti e degli affetti, i quali perciò si suppone che non influiscano su di lui, perchè non esistono ancora fino a tanto che non sia posto quell'atto primo d'elezione che è la loro causa. La libertà bilaterale adunque, ossia meritoria, è la facoltà d'eleggere fra le volizioni.[1]

[1] Che nella signoria della propria volontà, ossia nel potere di scegliere tra due volizioni contrarie, stia la libertà bilaterale, non è certo dottrina nuova. S. Paolo descrive l'uomo libero, come POTE-

123. E poichè in quest'atto primo principalmente sta la signoria che ha l'uomo su gli atti suoi, perciò in lui fondasi l'*imputazione,* che vuol dire l'attribuirsi le azioni all'uomo siccome alla loro causa.[1]

124. Molti filosofi, che non hanno meditato abbastanza sulla natura della libertà meritoria, se ne spacciarono negandola: modo facile, a dir vero, di spacciarsi dalle questioni più ardue. Parve a costoro che la libertà bilaterale contradicesse al *principio della ragione sufficiente.* Poichè, dicevano, per scegliere fra due cose, o v'ha una *ragione* che determini

STATEM HABENS SUAE VOLUNTATIS (I *Cor.* VII, 37). E S. TOMMASO: *Proprium liberi arbitrii est electio. Ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato; et ideo naturam liberi arbitrii* EX ELECTIONE *considerare oportet* (I^a, q. LXXXIII, a. III). Tuttavia nessuno forse scrutò più intimamente che il Rosmini la natura di questa facoltà e dell'atto che le è proprio, e si pose in grado di sciogliere l'ardua questione metafisica che tormentò tanti ingegni, sul come conciliare la libertà col principio della ragione sufficiente.

[1] *Principii della scienza morale,* c. VI, a. II e III; *Antropologia,* n. 870 e seg.; *Filosofia del Diritto,* vol. I, n. 1781; *Sistema filosofico,* n. 206. L'imputabilità consegue la libertà, per la quale solo l'uomo ha la signoria dei suoi atti e ne è prima e piena causa; quindi il bene e il male necessario non può imputarsi alla persona in cui si trova, ma che non ne è causa. È la dottrina dell'Angelico: *Ex hoc dicitur actus culpabilis vel laudabilis quod imputatur agenti: nihil enim est aliud laudari vel culpari, quam imputari alicui malitiam vel bonitatem sui actus. Tunc enim actus imputatur agenti, quando est in potestate ipsius, ita quod habeat dominium sui actus: hoc est autem in actibus voluntariis* (intendi *liberi*), *quia per voluntatem homo dominium sui actus habet* (I^a II^{ae}, q. XXI, a. II). E ancora: *Quilibet actus inordinatus potest dici peccatum..., sed rationem culpae non habet peccatum nisi ex eo quod est volontarium* (intendi *libero*), *nulli enim imputatur ad culpam aliquis inordinatus actus, nisi ex eo quod est in eius potestate* (*De malo,* q. II, a. II). Hai qui la celebre distinzione fra *peccato* e *colpa,* su cui tanto dovette insistere il Rosmini ne' *Principii della scienza morale,* nell'*Antropologia,* nella *Coscienza,* negli *Opuscoli morali* e in altri scritti, per purgarla dalla taccia malamente inflittale di novità.

il soggetto *razionale* da una parte, o non v'ha. Se vi ha questa ragione, la scelta essendo determinata, non esiste più la libertà. Se non v'ha questa ragione, avviene un effetto senza ragione sufficiente, e l'uomo quindi opera stoltamente. Ma costoro difettarono nel loro ragionamento, perchè credettero che la libertà consistesse in una elezione senza più; laddove ella consiste in una elezione speciale, quella delle volizioni. La libertà dunque è anteriore alla volontà, e l'atto suo consiste propriamente nella scelta tra le volizioni contrarie. Dunque l'atto della libertà è la scelta tessa, è dunque un atto unico, è quell'atto che abbraccia le due volizioni a un tempo, fra esse eleggendo. Quando questa elezione è fatta, tutto è finito nella sua operazione. Or come ogni potenza costituisce la ragione dei suoi propri atti di cui è causa, così la libertà costituisce la ragione sufficiente della scelta fra le volizioni, della qual scelta è pure la causa. Non manca adunque la ragione sufficiente della scelta, perchè non manca la causa. Questa scelta non si concepisce possibile in due modi se non prima che sia fatta, cioè prima che la libertà operi; ma viene la libertà e toglie l'equilibrio, perchè ella appunto ha questo per atto suo proprio, e non altro, di dilibrare la bilancia. Questo dilibramento ha dunque una ragione sufficiente, perchè ha una causa, e questa causa è la libertà. L'ammettere adunque nell'uomo la libertà bilaterale, lungi dal contraddire al principio della ragione sufficiente, è quello che lo salva; poichè senza la libertà, la scelta sarebbe un effetto senza causa e senza ragione, e questa scelta è pure un fatto attestato dalla coscienza di tutti gli uomini.[1]

[1] *Antropologia,* n. 639-657; *Psicologia,* nn. 1274, 1275; *Teosofia,* vol. V, *Il Reale,* c. XLV, a. IV, § 2, C. Breve: la presenza delle due voli-

§ 2. *Del merito e del demerito.*

125. Veduto che cosa sia l'imputazione, è veduto altresì come le azioni morali sieno *lodevoli* o *vituperevoli,* cioè degne di lode o di biasimo personale. Poichè se l'azione è buona, egli è chiaro che l'autore di essa, la causa a cui s'imputa, è degna di *lode;* se l'azione è malvagia, l'autore di essa, la causa, è degna di biasimo. Anzi col solo imputare ad un uomo un'azione buona, gli si dà lode; coll'imputargli un'azione mala, gli si dà biasimo. Ma l'uomo non è causa personale delle sue azioni se non in virtù della sua libertà bilaterale. Dunque da questa sola procede la lode o il biasimo personale.[1]

126. E quindi procede pure il *merito* o il *demerito* personale.

127. Il merito è propriamente il diritto ad una retribuzione, cioè a un premio per le azioni buone, ad una pena per le azioni cattive.

128. Il fondamento di questo diritto giace in una legge ontologica, la quale esige che il bene morale sia equilibrato col bene eudemonologico. Ora questa legge si applica tanto al bene e male morale non libero,

zioni possibili suscita l'attività elettiva ed è la causa della *scelta* (non però del *modo* di essa); la facoltà elettiva, uscendo all'atto, sceglie fra le due volizioni ed è la causa del *modo* di questa scelta: quindi nè alla scelta nè al modo manca la ragione sufficiente. Sulle orme del Rosmini, e illustrandone il concetto, trattò questo argomento GIUSEPPE MORANDO con molta acutezza d'ingegno e copia di dottrina in una monografia dal titolo: *Il problema del libero arbitrio.*

[1] Anche S. TOMMASO: *Laus et vituperium consequuntur actum voluntarium secundum perfectam voluntarii rationem* (Iª IIªᵉ, q. IV, a. II ad 3ᵘᵐ). Indi il Rosmini inferisce essere la lode essenzialmente *personale* e *morale;* epperò essere improprie le lodi attribuite alle *cose* e non alle *persone,* improprie ed ingiuste le attribuite a persone per altri titoli che di essere autrici e cause del bene morale. Vedi *Antropologia,* nn. 884, 885.

quanto al bene e al male morale libero. In quest'ultimo caso prende il nome di *merito* o di *demerito.*[1]

129. In fatti in quest'ultimo caso l'autore dell'opera buona o mala, avendola fatta, è causa libera di essa, e perciò egli è personalmente meritevole delle sue conseguenze eudemonologiche.[2]

130. L'adempimento della sopra indicata legge ontologica viene dall'Essere supremo. Iddio dunque è il rimuneratore del bene e del male morale; ed essendo onnipotente e santissimo, non può mancar mai la giusta retribuzione sì ai buoni che ai malvagi.[3]

131. Ma oltre esserci un giudice giustissimo e rimuneratore supremo, la cui rimunerazione non manca giammai nè fallisce, havvi anco sopra la terra delle potestà destinate ad esercitare la giustizia rimuneratrice, e sono quelle che presiedono alle società umane. Quindi le azioni libere, se sono buone ed utili alla società, meritano di essere dalla potestà che presiede a questa rimunerate con premi; e se sono malvage e dannose, di essere rimunerate con pene. Questa rimunerazione umana è spesso deficiente nel fatto, ma il merito rimane all'autor libero di tali azioni. Di più questa rimunerazione è limitata, perchè non riguarda tutte le azioni buone o malvage, ma fra esse quelle sole che sono vantaggiose o dannose alla società di cui si tratta.[4]

[1] *Antropologia,* n. 890 e seg.; *Psicologia,* n. 1431 e seg. Il merito è una forma del bene morale, non è ogni bene morale. Vedi *Teodicea,* n. 389.

[2] Fu accusato il Rosmini d'avere insegnata l'eresia del merito e demerito senza libertà. Vedi la splendida difesa che ne fece ALESSANDRO PESTALOZZA, *Le dottrine di Antonio Rosmini difese dalle imputazioni del noto prete Bolognese,* q. I.

[3] Vedi *Teosofia,* n. 1062.

[4] *Antropologia,* n. 896 e seg. Vedi anche S. TOMMASO, I^{a} II^{ae}, q. XXI, a. III e IV.

132. L'officio della gratitudine privata dipende dallo stesso principio. Solamente che nella gratitudine, mancando l'autorità rimuneratrice, rimane solamente il debito di spontanea equità.[1]

133. Finalmente noi abbiamo detto, che la libertà bilaterale è quella che rende l'uomo propriamente autore del bene e del male. Qui si deve avvertire, che si prende la parola *autore* in senso di vera e prima causa del bene e del male morale che ognuno produce a sè stesso. Se poi si considera l'opera stessa prodotta, a produrla possono concorrere più agenti morali e liberi, e concorrervi ugualmente, o più, o meno.

134. In tal caso, colui la cui operazione contiene la ragione immediata del fatto si chiama *autore;* e colui la cui operazione contiene la ragione per la quale il primo si mosse ad operare, o concorse a fare che egli riuscisse a produrre quel fatto, si chiama *partecipe.*[2]

135. Si può partecipare alle altrui azioni morali in più modi, i quali si riducono in due generi: 1° il primo genere contiene i modi coi quali si dispone od eccita l'animo altrui al fatto (modo di partecipare psicologico); 2° il secondo genere contiene i modi coi quali si somministrano altrui i mezzi esterni e materiali all'opera (modo di partecipare fisico).

136. I modi più speciali di partecipare alle altrui

[1] *Antropologia,* nn. 896, 897; *Principii della scienza morale,* a. VII, a. V; *Metodica,* n. 243. Anche S. Tommaso la gratitudine riduce alla giustizia (Iª IIªᵉ, q. LX, a. III).

[2] La reità e l'imputabilità dell'azione può essere tanto nell'autore che nel partecipante, onde l'Apostolo: *Digni sunt morte, et non solum qui ea faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus* (*Rom.* I, 32). E la ragione è, perchè il partecipante all'azione altrui (come si dirà tosto) è *autore* della sua partecipazione. Vedi S. TOMMASO, IIª IIªᵉ, q. LXII, a. VII.

azioni malvage si sogliono indicare, benchè incompletamente, in questi due versi:

Iussio, consilium, consensus, palpo, recursus,
Participans, mutus, non obstans, non manifestans.

137. Ora tanto colui che rispetto all'opera si dice *autore,* quanto colui che rispetto all'opera si dice *partecipe,* rispetto alla libertà con cui ha agito si dice *autore,* cioè *vera causa della propria moralità;* benchè il bene o il male morale a sè prodotto sia più o meno, secondo che più o meno concorse liberamente alla produzione dell'opera buona o mala.

138. Riassumendo adunque, tre sono i pregi che può avere l'atto moralmente buono; egli può essere: 1° semplicemente onesto; 2° sopraerogatorio; 3° meritorio.

139. Nell'ordine naturale il merito non dà diritto alla *beatitudine,* la quale è data solo a un merito soprannaturale, come insegnò agli uomini non la filosofia, ma Dio stesso mediante la rivelazione; e allora il merito riceve tale sublimazione dalla grazia del Verbo di Dio incarnato.[1]

[1] *Principii della scienza morale,* c. III, a. VII. Nell'ordine della natura è data all'intelletto umano la sola intuizione dell'essere ideale; non può quindi l'uomo raggiungere coll'intelletto pratico se non una perfezione morale e un appagamento naturale, che non è vera beatitudine. Nell'ordine soprannaturale è data all'uomo una percezione incipiente dell'Essere reale divino per graziosa communicazione di esso, epperò nell'amorosa ricognizione di questo essere s'acquista il diritto alla beatitudine, anzi già s'inizia la beatitudine, che solo si compie in quella visione dell'Essere piena, che per ciò appunto si chiama beatifica. Vedi *Teosofia,* n. 1355 e *Storia comparativa* ecc., c. VIII, a. III, § 7.

CAPO IV.

DEFINIZIONE SCIENTIFICA DEL BENE ONESTO.

140. E qui pervenuti, noi possiamo raccogliere gli elementi fin qui analizzati del bene onesto in una definizione scientifica. Noi lo definiremo così: « Il bene onesto è una disposizione o qualità della volontà, per la quale questa con tutta l'attività di cui gode (abituale o attuale, spontanea o libera) si trova conformata alla norma morale che prescrive doversi distribuire l'affezione secondo l'esigenza degli enti (cioè anteporre Iddio a tutti, e gli enti intellettivi a quelli privi d'intelligenza); e che dichiara l'affezione suprema a Dio e l'affezione ordinata agli enti intellettivi essere un bene tanto maggiore, quanto essa è più grande ».

141. Dalla quale definizione 1° si vede che il bene onesto è semplice ed uno, e ch'egli non consiste in qualche azione particolare, ma nella disposizione totale della volontà, per la quale la volontà conforma alla norma morale tutta l'attività di cui gode.

142. 2° S'intende la verità di quell'adagio che dice: *Bonum ex integra causa, malum ex quolibet defectu*[1]; come pure di quella sentenza: *Quicumque autem totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus*[2]; il che è quanto dire, l'ordine morale ha tale unità in sè stesso, che, leso in una parte, più non è quel bene che egli pone nel-

[1] Questo adagio da DIONIGI AREOPAGITA (*De divinis nomin.*, c. IV, § XXX) passò nelle Scuole.

[2] IAC., II, 10.

l'anima che lo rispetta. E questo viene in conseguenza di ciò che abbiamo detto (28-32), tutto l'essere col suo ordine intrinseco, e non una parte, costituire l'oggetto della facoltà morale.[1]

143. 3° Di qui avviene che ogni uomo deve avere di sè stesso un umile sentimento; poichè, chi mai potrà assicurarsi di non mancare in nulla?[2]

144. 4° Conviene tuttavia guardarsi dal credere che i peccati contro l'ordine morale sieno tutti eguali, come credettero gli Stoici, *contra omnem sensum generis humani*, come scrisse S. Agostino.[3] Essi partivano appunto dal principio dell'unità dell'ordine morale, il quale principio era vero, ma erravano in dedurre quella conseguenza.[4]

145. Poichè se l'ordine è uno e semplice, non ne viene perciò che uno e semplice sia anche il disordine. Vero è che in ogni peccato è tolto in qualche

[1] La moralità consiste nell'apprezzare l'ente in ragione del *quanto* di essere che possiede, il che non si può fare senza rapportarlo e commisurarlo alla *totalità* dell'essere; epperò ciò che è morale abbraccia almeno virtualmente *tutto l'essere:* di qui il prezzo infinito del bene morale. Vedi *Storia comparativa* ecc., c. VIII, a. III, § 1; *Psicologia,* n. 1422; *Teosofia,* n. 1049; *Sistema filosofico,* n. 221; *Teodicea,* nn. 631-633; *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica,* l. II, c. XXVII; *L'introduzione del Vangelo secondo Giovanni,* lez. XXIII.

[2] Quest'umile sentimento fa stare l'uomo sopra sè, vigilante in ogni suo passo per tema di offendere contro la legge morale: timore che è proprio delle anime buone, che perciò si appellano *timorate;* timore che preserva dal male, ond'è scritto: *Beatus homo qui semper est pavidus* (*Prov.* XXVIII, 14).

[3] S. Agostino, *Epist.* CLXVII, *ad Hieronymum,* al. XXIX. Benchè stoico, Marco Aurelio afferma con Teofrasto, essere più gravi le colpe commesse per concupiscenza che per ira (*Ricordi,* l. II, n. 10).

[4] Erravano per abuso di astrazione, considerando il *comune* nella virtù e ne' vizi, trascurando il *proprio.* Vedi *Storia comparativa* ecc., c. VIII, a. III, § 1.

modo l'ordine morale; ma nel peccato non vi è solamente *assenza di ordine,* la quale è semplice, com'è semplice l'ordine, ma di più vi è *disordine,* e il disordine varia di specie e di gradi. Queste due cose sono ben diverse fra loro. Così negli esseri irrazionali vi è assenza di ordine morale, e però son tutti alla condizione stessa; ma non vi è il disordine del peccare.[1]

146. La distinzione maggiore di tutte fra peccato e peccato è quella del peccato che si dice *mortale* dal peccato che si dice *veniale.*

147. Per intendere bene questa distinzione conviene penetrare nella natura della volontà.

Noi abbiamo detto che questa è la potenza attiva razionale superiore a tutte le potenze (14, 15). Ma nella volontà stessa si manifestano due distinte attività, l'una delle quali superiore all'altra, che diremo *volontà suprema.*[2] Il carattere della volontà

[1] Se si considera solo la dignità assoluta dell'essere cui s'oppone, il peccato è per sua natura infinito; se poi il peccato si considera nel soggetto che partecipa in modo finito dell'essere infinito, allora esso è maggiore o minore: 1° secondo che il soggetto partecipa più o meno dell'essere e del suo ordine per natura; 2° secondo che il soggetto della stessa natura, svolgendosi, viene a partecipare più o meno esplicitamente dell'essere stesso e del suo ordine; 3° secondo che è maggiore l'attività reale che il soggetto da sè sprigiona a staccarsi dall'essere e costituire nella propria realità un ordine opposto al medesimo. *Teosofia,* n. 1044.

[2] A bene intendere quanto sopra, giova rammentare le due funzioni della volontà, quella cioè degli atti *eliciti* e quella degl'*imperati:* a questa seconda la volontà sovente vien meno per la renitenza delle potenze inferiori al suo comando. (Vedi *Coscienza,* n. 92 e *Risposta al finto Eusebio,* n. XCIII). Anche S. Tommaso, distinguendo una ragione pratica *suprema* da una *inferiore,* in quella ripone il peccato mortale (Iª IIªᵉ, q. LXXIV, a. VII). E S. Paolo, descrivendo vivamente la lotta che sentiva in sè e tutti sentiamo fra queste due volontà, chiama col nome di *mente* la volontà superiore e con quello di *carne* l'inferiore: *Non enim quod volo bonum, hoc facio; sed quod*

suprema sta nell'avere per suo oggetto ciò che ha ragione di *fine*, che, come vedemmo, è primieramente Iddio, e poi l'essere razionale, in quanto è ordinato a Dio mediante un elemento divino che ha in sè stesso. Ora supponiamo che questa volontà suprema aderisca a Dio come a fine supremo, e aderisca all'essere intellettivo come a fine subordinato. Questo supposto non toglie che la volontà inferiore, che riguarda i *mezzi*, operi rispetto a questi con qualche disordine morale, non già ponendoli per fine, ma omettendo di regolarli in un modo al tutto proporzionato e conveniente al fine, ossia dando loro un'affezione non misurata dal fine a cui debbon servire, e però indipendente e quasi isolata dall'affezione che la volontà suprema porta al fine.[1]

148. Questo non è difficile a intendersi, quando si considera che la stessa ragione speculativa dell'uomo non è sempre conseguente a sè stessa, e che talora giudica di due cose strettamente legate fra loro senza considerarne il nesso.

nolo molum, hoc ago. Si autem quod nolo, illud facio; iam non EGO (la volontà personale suprema) *operor illud, sed quod habitat in me, peccatum* (la volontà inferiore disordinata). E detto della doppia legge della mente e della carne, conchiude: *Igitur ego ipse* MENTE *servio legi Dei,* CARNE *autem legi peccati* (*Rom.* VII, 19, 20, 25). A queste due volontà accenna pure S. Giovanni: *Neque ex* VOLUNTATE CARNIS, *neque ex* VOLUNTATE VIRI (IOAN. I, 13).

[1] Vedi *Antropologia soprannaturale*, l. III, *appendice* II, nn. 20, 21. Non altrimenti l'Angelico: *Differentia peccati venialis et mortalis consequitur diversitatem inordinationis quae complet rationem peccati. Duplex enim est inordinatio, una per subtractionem principii ordinis; alia qua, etiam salvato principio ordinis, fit inordinatio circa ea quae sunt post principium... Principium autem actus totius ordinis in moralibus est finis ultimus... Unde quando anima deordinatur per peccatum usque ad aversionem ab ultimo fine, scilicet Deo, cui unimur per charitatem, tunc est peccatum mortale; quando vero fit deordinatio citra aversionem a Deo, tunc est peccatum veniale* (I^{a} II^{ae}, q. LXXII, a. V).

149. Ora l'ordine morale consiste appunto nel nesso e nei rapporti delle cose (106-115), e questi si riducono tutti al rapporto di mezzo a fine. Se dunque la volontà inferiore, alla quale è debito di ordinare i mezzi al fine, omette questa ordinazione, senza però confrontare neppure il mezzo al fine o a questo anteporlo, ma fermandosi semplicemente coll'affezione al mezzo, persuasa che ciò non tolga punto all'uomo di aderire al fine; in tal caso ella commette un peccato veniale, che è una cotale incoerenza morale.[1]

150. E dicesi veniale, quasi degno di venia, perchè nella volontà suprema e personale rimase intatto l'ordine morale; l'uomo ha continuato ad amare il fine come fine, ma non gli ha subordinato (benchè neppure gli abbia anteposto) quelle cose che doveva come mezzi subordinare. Così colui che per inconsideratezza si caricò lo stomaco di cibo soverchio, egli peccò perchè pose affezione al cibo senza prenderne la misura dal fine della propria conservazione, non perchè egli colla sua volontà suprema intendesse di mancar di rispetto a sè stesso e di posporre la umana dignità al piacere del cibo. All'incontro colui che ad occhi aperti mette il fine del viver suo nel piacere del cibo, sacrificando ad esso l'umana dignità,

[1] Al peccato veniale, secondo S. Tommaso, non conviene la perfetta ragione di peccato. *Divisio peccati in mortale et veniale non est divisio generis in species, quae aequaliter participant rationem generis, sed analogi in ea de quibus praedicatur secundum prius et posterius: et ideo perfecta ratio peccati... convenit peccato mortali. Peccatum autem veniale dicitur peccatum secundum rationem imperfectam et in ordine ad peccatum mortale, sicut accidens dicitur ens in ordine ad substantiam secundum imperfectam rationem entis: non enim est contra legem, quia venialiter peccans non facit quod lex prohibet, nec praetermittit id ad quod lex per praeceptum obligat, sed facit praeter legem, quia non observat* **modum rationis** *quem lex intendit* (Iª IIªᵉ, q. LXXXVIII, a. I ad 1ᵘᵐ).

pecca mortalmente, perchè la sua volontà suprema non aderisce più a quel fine a cui deve aderire.[1]

151. 5° Dicevamo poi che il bene onesto è una disposizione della volontà, per la quale questa potenza si trova conformata alla legge con tutta la sua attività; poichè la volontà non gode sempre in atto dello stesso grado di attività nè di tutte le specie di attività di cui ella è capace, giacchè, come l'altre potenze, così anche la volontà si svolge e si rende via via più attuosa.

152. Le specie di attività di cui può godere la volontà sono tre: 1° l'attività *abituale,* che consiste in una inclinazione all'ordine morale, ovvero opposta a quest'ordine; 2° l'attività *attuale spontanea,* ma non libera di libertà bilaterale, e 3° l'attività *attuale libera.*

153. Se la volontà non avesse che la prima, come avviene ne' bambini, od avesse la prima e la seconda ma non la terza, ella non potrebbe meritare o demeritare (119-138); ma nondimeno potrebbe possedere il bene morale, qualora quell'attività che sola ha posta in essere fosse inclinata debitamente verso l'ordine morale; come potrebbe possedere il male morale, quando quell'attività fosse inclinata in contrario all'ordine morale.[2]

[1] Costoro, a detta di Paolo Apostolo, servono al ventre anzichè a Dio, nel ventre collocano il loro ultimo fine: *Domino non serviunt,* **sed suo ventri** (*Rom.* XVI, 18); *quorum* **Deus venter est** (*Philipp.* III, 19): che è appunto un rovesciare l'ordine morale, facendo del mezzo fine. Per la stessa ragione l'amore disordinato delle ricchezze è da lui chiamato idolatria, **idolorum servitus** (*Eph.* V, 5); onde l'ALIGHIERI:

> Fatto v'avete Dio d'oro e d'argento:
> E che altro è da voi all'idolatre,
> Se non ch'egli uno, e voi ne orate cento?
> (*Inf.*, XIX, 112-114).

[2] Benchè non libere, epperò non meritorie, le prime volizioni affettive e le appreziative del bambino, se terminano in enti intel-

154. La volontà può possedere anche la terza specie di attività, cioè la libertà bilaterale; e allora, acciocchè l'uomo posseda il bene morale, è necessario che anche gli atti di questa attività sieno conformi alla norma morale ed a quella non contraddicano.

155. Ma che si dovrebbe dire se l'attività libera fosse conforme alla norma morale, ma non così l'attività spontanea abituale od attuale? In questo caso è da distinguersi. Poichè o la libera attività è così piena che può evitare ogni peccato grave ed opporsi alla inclinazione abituale verso il male; ovvero non è così piena, ma può solo fare alcuni atti conforme alla legge senza potere evitare il peccato mortale.[1] Nel primo caso non si verifica l'ipotesi che l'attività abituale e spontanea sia contraria all'ordine morale. Nel secondo caso, quando la libera volontà s'oppone alla mala inclinazione interamente, con ciò stesso ristabilisce l'ordine morale nella parte più elevata e personale dell'uomo, a cui sempre appartengono gli atti liberi di libertà bilaterale. Ma quando la libera volontà consente alla mala inclinazione, il disordine morale è compiuto nell'umana persona.[2]

156. Tuttavia, se quella volontà che abbiamo detta

ligenti, sono buone o male secondo che l'atteggiamento della volontà è conforme o no all'esigenza di questi enti: giacchè si riscontrano in esse tutti gli elementi della moralità. Vedi *Metodica,* nn. 134, 135.

[1] Vedi *Antropologia soprannaturale,* l. I, c. V, a. II e *Del razionalismo che tenta insinuarsi nelle scuole teologiche,* c. XVIII, a. V, § 10 e n. 315 in nota. È chiaro che qui si parla dell'uomo qual è al presente in istato di natura decaduta e operante colle sole sue forze, giacchè coll'aiuto della grazia non c'è peccato che non si possa evitare. Non altra è la dottrina dell'Angelico, I^{a} II^{ae}, q. CIX, a. VIII.

[2] Rammenta che il peccato imputabile a colpa non può essere che nella volontà suprema, ossia nel principio personale, sede della libertà. Vedi *Coscienza,* n. 104 e seg.

inferiore, e che presiede all'ordinamento de' mezzi, ritiene una mala inclinazione, benchè non venga mai all'atto, giace nell'uomo un difetto morale, che non è però tale che si possa dire peccato. Ma se passa all'atto disordinato quanto alla disposizione de' mezzi, senza che la volontà superiore si stacchi dal fine, vi ha peccato, come dicevamo, ma solamente veniale (146-150).

157. 6° Finalmente è da osservare, che nella definizione del bene onesto abbiamo compreso tanto quello che la norma morale prescrive, quanto quello che la norma morale dichiara esser bene senza prescriverlo; perocchè queste sono le due specie di bene onesto, l'una obbligatoria e l'altra sopraerogatoria.[1]

158. Ricapitolando adunque tutto ciò che abbiamo detto fin qui:

1° noi abbiamo cercato gli elementi di cui il bene onesto si compone, ed abbiamo trovato essere tre, la volontà, la norma morale, e il rapporto della volontà con quella norma;

2° noi abbiamo indagata la natura di ciascuno di questi elementi, e i diversi aspetti che presentano alla meditazione filosofica;

3° noi abbiamo raccolti questi elementi in una definizione filosofica del bene onesto, dalla loro analisi tornando alla sintesi, ed abbiamo dichiarata questa definizione.

159. Ora, prima di passar a vedere con quali mezzi e azioni l'uomo possa acquistare il bene onesto che migliora la sua persona, egli è uopo che ci occupiamo di formarci un retto criterio che diriga i nostri giudizi, investigando quelle regole, coll'uso delle quali noi possiamo rettamente giudicare se in

[1] Vedi i *Principii della scienza morale,* c. IV, a. V, e c. VII, a. VI.

un dato stato o atto della volontà sia il bene onesto o non sia, o vi si trovi anzi il suo contrario, cioè il male; il che verrà ad essere una breve *Logica della morale.*[1]

CAPO V.

Regole per conoscere la condizione morale delle azioni e degli stati diversi dell'uomo.

160. Quando adunque in un dato stato o atto dell'uomo vi sarà il bene morale? e al contrario, quando vi sarà il male? quali regole ci scorgeranno a fare su ciò un retto giudizio?

In prima, vi ha una regola generale che tutte l'altre comprende, e che è come il *principio della logica morale:* ella è la seguente:

« Il bene morale risulta dall'unione di tre elementi, volontà, norma, rapporto. Se manca uno solo di questi elementi, l'ordine morale non si può avverare; non vi può essere nè bene nè male ». Dunque: « Allora si dovrà giudicare esservi l'ordine morale, quando sarà accertato che si rinvengono nel fatto tutti e tre quegli elementi: allora si dovrà giudicare esservi il bene morale, quando il rapporto fra

[1] Diconsi *Logiche speciali* quelle che applicano a una speciale disciplina i dettami della Logica generale. L'Etica ha pur essa la sua Logica, destinata a guidare il moralista alla retta applicazione dei principii dell'Etica pura o generale, ossia a derivare dal supremo principio morale le singole leggi o formole, dalle generali scendendo alle particolari. Il trattato della Coscienza morale non è che una parte, benchè rilevantissima, della Logica dell'Etica. Benchè di natura sua filosofico, questo campo fu lasciato quasi sempre allo studio de' teologi morali. Vedi *Logica,* n. 23; *Prefazione alle opere di filosofia morale; Coscienza,* n. 2 e seg.; *Sistema filosofico,* n. 222.

la volontà e la legge sia di conformità: allora si dovrà giudicare esservi il male morale, quando il rapporto fra la volontà e la legge sia di difformità ».[1]

161. Questo principio è evidente. Ma per bene applicarlo conviene ricorrere ad alcune regole speciali, le quali c'insegnino a verificare l'esistenza di ciascuno di quei tre elementi. Vediamo quali possano essere.

Articolo I.

Regole per conoscere quando ci sia il volontario.

162. Per conoscere che v'ha il volontario si può dare primieramente questa regola generale: « Tutto ciò che è un'attualità della volontà, o un oggetto di questa attualità, è volontario ».

163. Noi vedemmo che tutte le specie d'attualità che aver possa la volontà si riducono a due, all'*abito* e all'*atto* (19-21).

Vedemmo ancora che i modi del volontario sono due, il *volontario semplice,* e il *volontario libero* (119-125).

L'abito appartiene al volontario semplice e non al libero; l'atto talora appartiene al volontario semplice e talora al volontario libero, e solo in questo secondo caso merita o demerita (123-132).

L'abito, cioè la disposizione della volontà favorevole o contraria alla legge, o appartiene alla volontà superiore o alla volontà inferiore, ed è o innato o acquisito mediante atti liberi.

L'abito della volontà superiore, se è favorevole alla norma morale, è ciò dove consiste lo stato di

[1] Rivedi la nota al n. 31.

onestà dell'uomo; se è contrario alla detta norma, costituisce lo stato d'inonestà (147-150).

164. L'esperienza dimostra che l'uomo nasce con un abito della volontà contrario alla legge, che dicesi anco inclinazione al male. La tradizione del genere umano, d'accordo colla tradizione cristiana, spiega un tal fatto misterioso colla caduta d'un primo padre del genere umano, che corruppe in sè la natura, sì per la parte fisica che per la parte intellettuale e morale, e trasmise questa natura corrotta a' suoi discendenti. Questo disordine, in quanto è morale, si chiama *peccato originale*. La fede cristiana ci dice di più, che un Redentore mandato dal cielo scontò (soffrendo la morte senza colpa) il debito del genere umano coll'eterna giustizia, e stabilì un rito (il battesimo) al quale è unito il dono di una grazia interiore che produce nell'uomo un abito soprannaturale della volontà superiore retto e santo; onde la mala abitudine non rimane più che nella volontà inferiore, che non toglie all'uomo lo stato di onestà e di giustizia, ma gli dà occasione di lottare per essere virtuoso ed acquistar così un merito maggiore.[1]

165. L'abito poi o vizioso o virtuoso che si forma con atti liberi ha diversi gradi di forza; e perciò, come è cosa funestissima il contrarre abiti viziosi che rendono più difficile la vittoria sulla mala inclinazione e sulle passioni e sui vizi, così è cosa felicissima il contrarre abiti virtuosi, che rendono facile e dilettevole l'esercizio di tutte le virtù: e a questo debbono por mente soprattutto i giovanetti, a cui l'età permette di acquistare facilmente degli abiti buoni che

[1] La dottrina del peccato originale e della giustificazione è largamente esposta dal Rosmini nell'*Antropologia soprannaturale,* nella *Coscienza,* negli *Opuscoli morali* e nel *Razionalismo che tenta insinuarsi nelle scuole teologiche.*

li aiutino ad essere poscia virtuosi, con grande loro consolazione e premio per tutta la vita.[1]

166. Il volontario, come semplicemente volontario, che si trova negli abiti e negli atti, ha più o meno gradi secondochè l'abito è più forte e l'atto della volontà è più o meno intenso.[2]

167. Il volontario, come libero, che appartiene ai soli atti o alle loro omissioni, ha del pari più o meno gradi secondochè nell'atto ci ha più o meno di libertà bilaterale, od è più o meno misto di volontario semplice.

168. Noi dobbiamo dare le norme per conoscere quando nell'atto sia il volontario libero e per quali cagioni questo cessi; e ciò faremo considerando il libero in relazione alla colpa, perocchè non si può sapere se un atto sia colpevole, se non si sa prima se è posto liberamente.

169. Noi abbiamo detto che il libero può appartenere agli atti ed anco alle loro omissioni (167). In fatti l'omissione di un atto può esser libera; e se l'atto è comandato, può conseguentemente essere colpevole.

170. L'omissione di un atto può esser libera in

[1] A questo deve pur mirare l'opera incessante del savio educatore. (Vedi la *Metodica,* n. 276; e anche la *Coscienza,* nn. 101-103, ove si parla di quei peccati dell'infanzia che ricordava nel libro I, c. VII delle sue *Confessioni* S. Agostino, e si dà la ragione della loro frequenza nel non avere ancora il bambino l'uso e il maneggio libero della sua volontà contro gl'istinti). Si scriva in mente l'educatore la bella sentenza di Varrone: *Incorruptum adolescentem docere unus labor est; corruptum, vel duplex vel nil proficiens. Sapiunt vasa quidquid primum conceperint; sic est et de infantibus.* Vedi l'operetta: *Sententias M. Terentii Varronis... edidit* Vincentius De Vit, n. 64.

[2] L'abito, inclinando la volontà verso l'oggetto, la rende più disposta ad abbracciarlo non appena le si fa innanzi; quindi aumenta il volontario semplice, e tanto più lo aumenta quanto la forza dell'abito è maggiore. Vedi *Antropologia,* n. 750 e seg.

due maniere: 1° quando la volontà con un atto elicito stabilisce liberamente di ometterlo; 2° quando, senza stabilire espressamente di ometterlo, lo omette per una negligenza che dipende dalla libera volontà.

Nel primo caso non manca intieramente ogni atto perchè vi è l'atto elicito, e questa maniera di non operare può di conseguente ridursi al libero operare della volontà.

Nel secondo caso manca intieramente ogni atto sì imperato che elicito; e tuttavia l'omissione è libera, se dipendette da una negligenza e trascuratezza libera. L'omissione in questo caso è libera nella sua causa.

171. In generale si dicono *liberi in causa* tutti quegli atti che nacquero in conseguenza di un atto libero, e nel quale erano virtualmente compresi.

172. Quindi la libertà propria dei non atti, cioè delle omissioni, ha sempre la sua sede in un atto libero precedente, o sia questo un atto elicito, o sia un atto eccitato (89), nel quale esplicitamente si conteneva l'omissione come l'effetto nella sua causa.[1]

La negligenza è libera e colpevole quando si conobbe il dovere, per es. della diligenza nell'istruirsi, e si volle rimanere ignoranti; oppure il dovere dello stare avvertiti sulla maniera di operare, e si volle operare in fretta e sbadatamente, mentre si poteva

[1] Se la volontà è la facoltà attiva del soggetto razionale, non si può concepire *omissione volontaria* che non proceda, almeno in causa, da atto di volontà. Indi anche S. Tommaso: *Si in peccato omissionis intelligantur etiam causae et occasiones omittendi, sic necesse est in peccato omissionis aliquem actum esse... Oportet quod ista causa, in quantum est voluntaria, habeat aliquem actum, ad minus interiorem voluntatis* (I^{a} II^{ae}, q. LXXI, a. V). E questo dà luce a intendere quello che il S. Dottore sembra affermare in senso contrario nella q. VI, a. III.

usare la diligenza nell'istruirsi, e l'avvertenza nell'operare.

173. Dove è da notarsi, che questa negligenza è fonte di un grandissimo numero di mali morali nel mondo, che nascono da una colpevole ignoranza, o da una colpevole disattenzione ed irriflessione.[1]

174. Acciocchè un effetto che non sia libero in sè stesso possa dirsi libero nella sua causa, è necessario che colui che pose liberamente la causa di quell'effetto abbia preveduto almeno in confuso l'effetto contenuto nella causa; ed acciocchè sia colpevole, è necessario che abbia dovuto e potuto prevederlo. Onde non tutti gli effetti che nascono da una causa posta liberamente sono liberi, ma solamente quelli che, concependosi la causa, si concepissero e prevedessero in essa almeno confusamente; e non tutti sono colpevoli, ma solo quegli effetti cattivi che si dovevano e potevano prevedere.[2]

175. Laonde se da una causa posta liberamente e buona in sè stessa nascono effetti cattivi contro l'intenzione di chi pose quella causa, i quali da lui non si dovevano o non si potevano prevedere, essi non sono liberi, nè colpevoli, nè in modo alcuno peccaminosi.

176. Ma colui che pone liberamente una causa cattiva, ed ha l'animo malvagio, difficilmente può essere scusato dagli effetti cattivi che ne procedono, sia perchè la disposizione malvagia dell'animo poteva stendersi implicitamente anche a quegli effetti, sia perchè ognuno deve e può sapere che dalle cause cattive possono nascere molti effetti cattivi.

[1] Vedi la *Coscienza,* n. 372 e S. TOMMASO, IIª IIªᵉ, q. LIV, a. III.

[2] La previsione degli effetti immediati o più prossimi alla causa è sempre più facile che quella dei mediati e remoti: perciò il giudizio e il calcolo di questi appartiene a un ordine di riflessione più elevato. Vedi *Coscienza,* nn. 167-169.

177. Lasciando ora da parte il libero in causa, e considerando solo la libertà che si trova nello stesso atto, le cause che la possono impedire o diminuire sogliono essere le seguenti:[1]

I^a^. *L'ignoranza.* — Quando s'ignora qualche circostanza dell'atto che si pone, questa ignoranza (che supponiamo involontaria, altrimente vi sarebbe il volontario libero in causa) rende l'atto non libero rispetto a quella circostanza, se l'agente era così disposto che non avrebbe posto l'atto, qualora avesse conosciuta quella circostanza. Che se s'ignora (inconsapevolmente) il dovere di omettere quell'atto, perchè vietato, questa ignoranza rende quell'atto incolpevole.[2]

178. All'ignoranza si riduce anche *l'errore involontario* o incolpevole.[3]

179. II^a^. *L'istinto* e *l'inclinazione.* — Questa non toglie intieramente il libero, se non è associata coll'ignoranza, come accade ne' bambini e negli scemi; ovvero se toglie l'uso della riflessione, come accade

[1] Qui il Rosmini nell'enumerare gli impedimenti del libero si attiene al modo più ovvio e comune, comprendendo nell'enumerazione tanto ciò che si oppone al *libero,* quanto ciò che al *volontario semplice.* Altrove accuratamente descrive i limiti della libertà umana; e considerando che due sono le funzioni di essa, la *scelta fra le volizioni* e la *forza pratica,* li distingue così:

I°. Limiti venienti da *difetto di scelta:*

1° Mancanza di una ragione sufficiente, 2° mancanza di due o più beni fra cui scegliere, 3° esperienza di un bene infinito.

II°. Limiti venienti da *difetto di forza pratica:*

1° Istinto animale, 2° istinto umano, 3° giudizio, 4° opinioni, 5° volizioni virtuali e abituali. Vedi *Antropologia,* l. III, sez. II, c. XI.

[2] L'ignoranza non toglie solo il *libero,* ma anche il *volontario semplice:* impossibile volere ciò che s'ignora.

[3] L'errore ha per suo primo elemento l'ignoranza della verità (*Logica,* n. 102). Quando l'errore sia *invincibile* e quando no, si dichiara nella *Coscienza,* n. 237 e seg. e n. 253; al n. 280 in nota si rileva la differenza fra ignoranza ed errore.

ne' dormienti; o se perturba affatto la facoltà deliberante, come spesso accade ne' mentecatti.[1]

180. Quanto all'inclinazione al male, l'esperienza dimostra che il libero arbitrio naturale degli uomini riesce debole a vincerla constantemente e in certi gravi cimenti a cui sia posta la virtù. L'Etica naturale propone molti rimedi confacenti a diminuire la mala inclinazione e ad accrescere le forze del libero arbitrio nell'ordine naturale; ma ella è pur troppo insufficiente al bisogno dell'uomo. Affine adunque di conseguire una costante innocenza, conviene che l'uomo ricorra alla religione del Salvatore del mondo, la quale, come ci spiega l'indebolimento del libero arbitrio col dogma del peccato originale, così ci assicura ancora, che tutti quelli che vogliono approfittarsi de' suoi aiuti non possono essere dalla mala inclinazione superati senza che essi stessi liberamente acconsentano. E perciò quelli che non ricorrono agli aiuti e pratiche religiose per resistere al male, sono rei di questo, perchè avevano il mezzo d'evitarlo, e non l'hanno adoperato.[2]

[1] L'istinto altro è *animale,* altro *razionale* o *umano. Veemenza e celerità* sono i caratteri che accompagnano i moti dell'uno e dell'altro istinto. La celerità de' moti istintivi può essere tanta da non lasciare alla ragione il tempo di riflettere e deliberare, perocchè l'operare della ragione è condizionato al tempo; e allora, cessando la deliberazione, cessa la libertà dell'atto; così avviene in quegli atti repentini che diconsi *primo-primi.* La veemenza de' moti istintivi può essere tanta da scemare o togliere non solo la libertà, ma persino la volontarietà dell'atto, perchè essendo unica e limitata la forza radicale del soggetto, può essere talmente assorbita dall'atto di una potenza che punto o poco ne rimanga all'esercizio delle altre: così può avvenire negli idrofobi e ne' furiosi. *Antropologia,* n. 669 e seg.; *Psicologia,* n. 1069; *Coscienza,* nn. 66-69 e 97-99; *Del razionalismo* ecc., n. 232 e seg. Vedi anche S. Tommaso, I^{a} II^{ae}, q. X, a. III; q. LXXVII, a. II e III; *De malo,* q. VI, a. unic. ad 24^{um}.

[2] *Antropologia,* nn. 689, 725-726.

181. III^a. Le *passioni,* nell'atto in cui operano con più veemenza, come il timore, la concupiscenza, ecc. Anche tolgono il libero, se legano ed impediscono affatto la facoltà deliberante, come talora accade nei pazzi.[1]

182. Il timore incusso può crescere a segno da togliere l'uso della ragione e quindi il libero; ed i legali, che hanno bisogno d'un criterio esterno e discrezionale, giudicano che il timore tolga la libertà dell'atto, qualora abbia quel grado in cui anche un uomo forte suole ordinariamente rimanere turbato nel suo operare, e chiamanlo allora *timor qui cadit in constantem virum.*[2]

183. La concupiscenza non suol arrivare a sì alto grado da distruggere il libero, se non fu fomentata precedentemente con libera e colpevole condiscendenza; ma ella può essere sempre anche in quest'ultimo caso domata, se non colle forze naturali dell'uomo, certo cogli aiuti soprannaturali del Salvatore.[3]

184. IV^a. Le *abitudini.* — Queste hanno una gran forza da diminuire il libero; se sono poi acquisite, appartengono al libero in causa.[4]

A sostegno però della infermità dell'umana ragione e dell'umana libertà, i cristiani hanno sempre gli aiuti del Redentore, come dicevamo, co' quali, se vogliono farne uso, possono sempre trionfare dei

[1] Dall'istinto sono figliate le passioni; dall'istinto animale le animali, dal razionale le razionali. *Logica,* n. 291; *Psicologia,* n. 1071.

[2] *Filosofia del Diritto,* vol. I, nn. 1127, 1128.

[3] *Coscienza,* n. 63 e seg. Vedi anche S. Tommaso, I^a II^{ae}, q. LXXVII, a. VI.

[4] Notammo le due specie di abiti (al n. 20), che il Nostro chiama anche *volizioni virtuali* e *abituali* (*Antropologia,* n. 750 e seg.). L'abito, piegando la volontà da un lato, scema più o meno l'indifferenza alla scelta, cioè la libertà dell'atto; quindi aumenta il volontario semplice (vedi n. 166) e diminuisce il libero.

nemici della loro onestà; e perciò, se non lo fanno, sono inescusabili.[1]

185. V^a. La *violenza.*[2] — Questa impedisce il libero e il volontario dell'atto esterno e materiale, ma non dell'atto elicito della volontà, il quale non è soggetto a violenza (67-119).

Articolo II.

Regole per conoscere quando ci sia la norma obbligante.

186. Lasciando ora noi da una parte le regole che determinano il grado del sopraerogatorio, ci limiteremo a quelle che fanno conoscere l'obbligatorio, come necessarie a rilevare quando si verifichi nell'uomo il bene morale, e quando il male.

187. La volontà, che è la causa e la sede del bene e del male morale, fu da noi definita « la potenza attiva dell'intendimento» (14). Ella non opera dunque se non dietro le notizie che le presenta l'intendimento (29). Queste notizie diventano per lei la norma morale, secondo la quale deve operare (58-63). Il principio dunque onde nasce l'obbligazione morale è la norma presente all'intendimento. Cercare adunque « quando ci sia l'obbligazione morale », è lo stesso che cercare « se la norma che sta presente alla volontà obblighi a questa o a quella azione, a questa o a quella omissione, ecc. ». Entriamo a darne le regole.

[1] *Coscienza,* n. 292.
[2] *Antropologia,* n. 587.

§ 1. *Delle condizioni necessarie perchè le norme morali possano obbligare.*

188. Primieramente non tutte le notizie della mente hanno natura di norme morali, ma quelle sole che fanno conoscere l'esigenza morale degli enti (60).

189. In secondo luogo nessuna norma morale, in generale, può indurre obbligazione, se non a queste condizioni:

1° che la notizia che ha natura di norma morale sia ricevuta nella mente di chi deve operare; perocchè non tutte le notizie che hanno natura di *norme morali* sono conosciute da tutti ma molti molte ne ignorano: — ignoranza della legge nel suo essere materiale (178);

2° che la notizia che ha natura di *norma morale* sia ricevuta nella mente, non solo come semplice notizia, ma come *norma morale*. Poichè chi non avesse riflettuto che una data notizia che egli possiede ha natura di norma morale, non potrebbe rimanerne legato: — ignoranza della legge nel suo essere formale.[1] Questa condizione può dirsi la promulgazione della legge nel soggetto;

3° che nell'atto dell'operare l'uomo senta la virtù obbligatoria di quella norma; perocchè, se conoscendo, per es., una legge, l'uomo nell'atto di operare, al tutto incolpevolmente, non l'avvertisse, nè pure in tal caso potrebbe rimanerne legato: — inavvertenza della legge o dell'obbligazione.[2]

[1] S. Paolo: *Peccatum non cognovi* **nisi per legem** (*Rom.* VII, 7).

[2] Vedi *Principii della scienza morale,* c. I, a. I; *Filosofia del Diritto,* vol. I, n. 1544 in nota; *Coscienza,* nn. 28 e 29. Quando S. Tommaso afferma che *promulgatio legis naturae est ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam*

190. Nel foro esterno, non potendo i giudici conoscere quando questa doppia ignoranza e questa inavvertenza esista, perchè sono cose che passano nell'interno dell'uomo, non possono prenderle, generalmente parlando, a norma delle loro decisioni; e però quando la legge positiva, di cui essi giudicano, è promulgata, presumono che tale ignoranza e tale inavvertenza non esista; onde la regola, che è propriamente una *presunzione: Ignorantia iuris non excusat*.[1]

§ 2. *Dei due giudizi che sono le due prossime norme dell'operare.*

191. Dobbiamo considerare attentamente la terza condizione, « che nell'atto dell'operare l'uomo senta la virtù obbligatoria della norma morale », e distinguerla da un giudizio che suol seguire ad essa, e che però suol confondersi con essa, ma che non è propriamente la stessa cosa con essa; voglio dire il giudizio sulla conseguenza che nasce dall'adempimento della legge morale o dall'inadempimento di essa rispetto allo stato morale dell'uomo. In fatti sono due giudizi distinti, benchè legati insieme, questi due:

(I[a] II[ae], q. XC, a. IV ad 1[um]), vuolsi intendere d'una promulgazione *potenziale* o *radicale,* in quanto che la notizia della legge (che è l'essere ideale) ci è già data fin d'allora, non nel senso che se ne conosca già l'uso e se ne senta l'obbligazione, perocchè, come dice egli stesso, *puer non potest uti... lege naturali, quae ei habitualiter inest, propter defectum aetatis* (I[a] II[ae], q. XCIV, a. I ad 3[um]). La promulgazione *attuale* comincia a farsi al primo sentire l'esigenza degli enti, e si compie alla così detta *età della discrezione.*

[1] L'adagio vale propriamente pel *foro esterno* e per le leggi *positive,* potendosi nel foro interno la legge ignorare incolpevolmente. Volendolo applicare alla legge *razionale,* si ha da restringere a quei soli casi ne' quali non può cadere ignoranza incolpevole. *Coscienza,* nn. 279, 302, 695-96.

« La tal norma morale rende obbligatoria questa azione »;

« Se io fo quest'azione obbligatoria, acquisto il bene morale ».

E se si trattasse d'un'azione proibita, sono due giudizi distinti, benchè legati insieme, questi due:

« La tal norma morale rende obbligatoria l'omissione di questa azione »;

« Se io fo quell'azione proibita, acquisto il male morale ».

192. La mente umana non sempre cava le conseguenze anche prossime d'una proposizione. Laonde, quando si hanno due giudizi l'uno de' quali è conseguenza dell'altro, ma che tuttavia sono fra loro distinti e non identici, non si deve conchiudere che, se la mente fa il primo, debba fare necessariamente anche il secondo; perocchè l'esperienza dimostra che ella può arrestarsi al primo, dimostra ancora che la mente umana è talora inconseguente, come accade quando pronuncia due giudizi opposti, perchè non avverte il nesso che passa fra l'uno e l'altro, e quindi non ne avverte l'inconseguenza. [1]

193. Che la cosa possa talora così accadere si vede nel caso nostro, se si considera l'operare d'una volontà buona e semplice che opera istintivamente a seconda della legge, quando la riflessione non è ancora molto sviluppata nell'uomo. [2] A ragione d'esem-

[1] Sono due giudizi distinti: l'uno, che esprime una formola morale più o meno generale che è come la maggiore d'un sillogismo, e suol chiamarsi *sinderesi;* l'altro che applica la formola all'azione e dicesi *coscienza*, ed è come la conclusione d'un sillogismo che S. Tommaso chiama operativo, cioè ordinato all'azione (vedi *Coscienza*, n. 221). *Conscientia nominat applicationem quamdam legis naturalis ad aliquod faciendum* **per modum conclusionis cuiusdam.** S. TOMMASO, in II *Sent.*, dist. XXIV, q. II, a. II.

[2] È qui un esempio di moralità senza coscienza. Volontà, legge,

pio si consideri lo stato d'un selvaggio, il quale non sentì mai alcun precetto di etica, ma pure è di buona indole naturale. Egli trova nella foresta un suo simile maltrattato da una fiera, e incontanente gli presta tutti i soccorsi per alleviarne le sofferenze, senza speranza alcuna di premio, e, caricatoselo sulle spalle, lo porta alla sua capanna e gli cura le piaghe, alimentandolo di quello scarso nutrimento ch' egli può procacciargli, senza badare a' suoi incomodi e al bisogno di sua famiglia. Si esamini che cosa è avvenuto nella mente e nell' animo di questo selvaggio. Egli in tutti questi suoi atti di umanità non ha mai pensato a sè stesso, anzi si è dimenticato totalmente di sè, a favore di quell'uomo. Formò egli forse questo giudizio: « io operando così acquisto il bene morale e la dignità morale? » Niente di tutto ciò. Tutta la sua mente e il suo cuore si applicò ad un oggetto diverso da sè stesso: la vista del suo simile sofferente, ecco la nozione, ecco la sua norma morale, in cui egli pose attenzione, e che gli suggerì quanto fece. Egli sentì l'esigenza morale di questa nozione « un uomo sofferente », e a quest'esigenza morale da lui sentita conformò le sue azioni. La sua

relazione fra quella e questa sono i tre elementi della moralità. La coscienza appartiene a un ordine di riflessione superiore a quello della moralità: non è quindi elemento necessario all' atto morale. A formar la coscienza si richiede uno stimolo; ed ecco perchè l'atto morale, mancando lo stimolo, può essere senza coscienza. Che *possa* ciò avvenire, e che molte volte *avvenga* di fatto, dimostra il Rosmini luminosamente nel trattato della *Coscienza*, l. I, c. IV.

[1] L'esempio prova potersi dare atto morale non preceduto dalla coscienza, non essendo la coscienza un elemento costitutivo dell'atto morale, al quale basta la relazione della volontà colla legge. Vedi *Coscienza*, n. 48. Ove poi si tratti di coscienza concomitante o conseguente, è evidente che la coscienza presuppone l' atto morale, per quella legge psicologica che « ogni nostro atto è incognito a sè stesso ». *Coscienza*, n. 42.

mente e il suo cuore qui si acquetò, non andò un passo più in là, non fece un riflesso, un giudizio di più. Operò, in una parola, secondo l'*esigenza oggettiva,* e non secondo l'*esigenza soggettiva della legge* (46-48, 58-64).

194. Vero è che quell'uomo deve aver provato dentro di sè una soddisfazione del suo operare, ma questo è il *sentimento morale* che sussegue alle azioni oneste o turpi; il quale non deve confondersi col *giudizio* che fa l'uomo sul valore morale; quello non manca mai, questo può mancare, non essendo essenziale a costituire l'onestà o l'inonestà delle azioni.[1]

195. La volontà dunque opera talora *istintivamente* e talora *riflessamente*, ed in entrambi i casi opera con una norma morale.[2]

196. Quando la volontà, contemplata la norma morale, pone senz'altro riflesso le azioni da quella norma determinate, seguendo l'invito della buona e

[1] Il *senso morale* precede la coscienza e non è da confondersi col giudizio che chiamiamo *coscienza*. Quello si suscita dall'operare conforme o difforme all'esigenza degli enti, ed è grato o doloroso secondo che l'operare è conforme o contrario a tale esigenza. Il senso doloroso potrebbe appellarsi *rimorso della sinderesi*, perchè nasce dai principii morali violati; ma non è peranco il *rimorso della coscienza*, che inchiude un giudizio di imputazione e di biasimo. *Coscienza*, n. 54; *Metodica*, n. 388. Dottamente e rosminianamente tratta del rimorso Carlo Caviglione in un bel volume che ha per titolo: *Il rimorso*.

[2] L'istinto *morale* muove a operare secondo l'esigenza degli enti concepiti, prima ancora che la legge sia da essi astratta e formulata; invece la *coscienza* importa l'applicazione della legge astratta e formulata alle proprie azioni; due quindi sono le regole prossime delle azioni umane, l'istinto morale e la coscienza. (Vedi *Coscienza*, nn. 124-140). Pensa il Nostro, che finattanto che l'uomo nel suo operare asseconda l'istinto morale, gli manca d'ordinario lo stimolo a riflettere sulla moralità dell'atto e formarsi la coscienza; il quale stimolo allora si sveglia, quando l'istinto morale è contrario. Vedi *Coscienza*, l. I, c. IV, a. III, § 3 e *Metodica*, n. 388.

retta natura, ella opera con un istinto morale, senza il secondo de' due giudizi sopra indicati. Anzi nè pure il primo, « la tal norma morale rende obbligatoria quest'azione », lo fa sempre in una forma espressa, ma piuttosto per un cotale intuito che le fa vedere la conformità dell'azione alla norma, che le fa sentire nell'azione il compimento di quell'esigenza; il che è un cotal giudizio implicito e sintetico, non analitico e *in terminis*.

Quindi l'uomo in tal caso è virtuoso senza esserne consapevole.

197. E veramente la consapevolezza morale, ossia la *coscienza*, consiste « nel conoscere la condizione morale che a noi viene dal fare o dall' omettere un'azione ».[1] Laonde per costituire la coscienza morale sono necessari entrambi i due giudizi che abbiamo di sopra distinti: è necessario cioè che l'uomo: 1° giudichi che una data norma comandi o proibisca una data azione che sta per fare, e 2° che egli conchiuda che dunque facendo quell'azione coman-

[1] Distingui la mera *consapevolezza* delle proprie azioni, che si chiama *coscienza storica* o *psicologica* o *teoretica*, dalla *coscienza morale*, che importa un giudizio sulla moralità di esse e si divide in *antecedente*, *concomitante* e *conseguente*, secondo che precede o accompagna o segue l'azione. Chi ha ben afferrato la distinzione fra giudizio *teoretico* e giudizio *pratico* (vedi la nota al n. 70) comprenderà tosto che la coscienza appartiene alla ragione *morale*, non alla ragione *pratica;* epperò a parlare con proprietà si ha da definire « un giudizio speculativo sulla moralità delle proprie azioni ». Di solito essa è chiamata dai moralisti un giudizio *pratico*, nel senso altrove notato di *attenente alla pratica, concernente l'azione;* ma ove si consideri che *pratico* significa propriamente efficace, operativo, producente l'azione, s'intenderà che tale non è la coscienza, perchè può l'uomo dopo il giudizio della coscienza sospendere l' azione, o anche operare contro il dettame di essa. Meglio adunque il definirla col Rosmini: « un giudizio speculativo sulla moralità del giudizio pratico ». *Principii della scienza morale*, c. VI, a. VII; *Coscienza*, l. I, cc. I, II e III.

data acquista il bene morale, o facendo quell'azione proibita acquista il male morale, che in una parola avverta non solo all'esigenza oggettiva della legge ma ben anco alla soggettiva (193).

198. Ora quando gli uomini sono giunti ad un certo grado di sviluppo, sogliono operare con riflessione sopra sè stessi, e allora la *coscienza morale* diviene la regola prossima delle loro azioni.[1]

199. Quando l'uomo ha fatto il primo de' due giudizi che abbiamo distinti, cioè: « La tal norma rende obbligatoria questa azione », non può più commettere errore nel fare quest'altro (qualora lo faccia): « Se io fo quest'azione, opero bene; se non la fo, opero male », col quale compie la coscienza morale, essendo una conseguenza immediata del primo.

200. Solo che per farlo, per tirare questa conseguenza, ha bisogno di una causa, e questa causa da principio non manca all'uomo che opera male, stimolandolo a tirarne quella conseguenza il rimorso, ossia il *sentimento morale doloroso* che conseguita alla sua azione riprovevole (194), e che è presentito nello stesso pensiero di commetterla.[2]

201. Quando poi l'uomo è già nello stato di riflessione sviluppata, l'abitudine stessa di riflettere lo conduce di continuo a formarsi una coscienza delle sue azioni.

202. Non fa dunque bisogno di dare delle regole che insegnino a non errare nella formazione di quel secondo giudizio, che è spontanea conseguenza del

[1] È dunque la coscienza una regola prossima delle nostre azioni; ma non è l'unica, potendo essere regola sufficiente la stessa esigenza degli enti percepiti, ossia la legge *concreta*, come l'abbiam chiamata (n. 60 in nota), cioè non astratta dalla percezione degli enti. Vedi *Coscienza*, n. 48.

[2] Rivedi le note ai nn. 194 e 195.

primo; ma bensì è necessario di dare delle regole che insegnino a non errare nel primo giudizio, che ha questa forma: « La tal norma rende obbligatoria questa azione (o quest'omissione) ».

Di più, è necessario ancora dimandare, se l'uomo che erra informando un tale giudizio, se giudica a ragion d'esempio che una data norma lo obblighi ad un'azione o ad un'omissione, sia obbligato realmente a farla o ad ometterla; e se giudica che non lo obblighi, egli sia sciolto dall'obbligazione. Cominciamo a risolvere questo secondo quesito.[1]

§ 3. *Regole spettanti il primo giudizio, da cui si trae l'altro che è la coscienza.*

203. L'uomo che giudica di essere obbligato a fare ovvero ad omettere un'azione, fino che egli si trova in questa persuasione, è obbligato a farla, ovvero ad ometterla.[2] E ciò perchè, quantunque non man-

[1] Qui s'entra a dare le regole della coscienza, che il Nostro divide in *regole della coscienza già fatta e regole da seguire per farsi la coscienza*. Di solito i teologi le distinguono in regole della coscienza *certa* e della coscienza *dubbia* o *probabile*. Giustamente osserva il Rosmini, che essendo la coscienza un giudizio definitivo e certo della moralità delle nostre azioni (benchè sieno diverse le maniere di certezza), la coscienza dubbia e la probabile non sono ancora coscienze; chi dubita od opina non ha ancora conchiuso il giudizio sulla moralità delle azioni, non ha formata la coscienza, è nello stato di coscienza *non fatta* (*Coscienza*, nn. 217-219, 464-466). Quest'osservazione non è sfuggita ad alcuni teologi, quali l'Antoine, l'Alasia, il Brocardo, il Ferrè, e fra i più recenti il D'Annibale e il Costantini. Notevole che il vocabolo *Gewissen*, col quale i tedeschi significano la coscienza morale, etimologicamente suona quasi *certezza* o *certo:* come se nel giudizio della coscienza quell'onesta nazione riponga la maggior certezza possibile. L'osservazione è di GIUSEPPE CALZA e PAOLO PEREZ, *Esposizione ragionata della filosofia di Antonio Rosmini*, vol. II, p. 256.

[2] La coscienza è *vera*, se conforme a verità; *falsa* od *erronea*, se difforme; è *retta*, se formata con sincerità e buona fede; *non retta*,

chi con questo all'esigenza morale di quella norma che ne è priva, manca tuttavia all'esigenza morale della legge eterna, che prescrive, dovere la volontà dell'uomo esser disposta a conformarsi ad ogni obbligazione, qualunque possa essere, per l'universalità di questa legge; ed una volontà che fa un'azione o la omette, quando la crede vietata o comandata, non ha questa disposizione voluta dalla prima ed eterna legge (141, 151).

204. L'uomo poi che giudica che una norma non l'obblighi, quando l'obliga veramente, deve esaminare se questo suo giudizio erroneo è incolpevole e di tutta buona fede, e in tal caso non è obbligato; perchè manca la terza condizione (189), cioè non conosce che l'azione o l'omissione è dalla norma resa obbligatoria.[1] Ma se quel giudizio erroneo non è di buona fede, o per colpevole negligenza nell'istruirsi, o per oscurità maliziosa di mente, o perchè suggerito dall'impeto della rea passione che pronuncia ad arbitrio, è colpevole quel giudizio stesso, e l'operare di quell'uomo è pure colpevole in causa (171-176); onde ha l'obbligo di riformare il suo giudizio appena che il può.[2]

se con malizia. Onde segue poterci essere coscienza *erronea* e *retta* insieme, quando l'errore sia involontario e però non colpevole (*Coscienza*, nn. 262-269). La regola data qui sopra riguarda la coscienza *vera* ed è evidente. S. Paolo: *Quod non est ex fide, peccatum est* (*Rom.* XIV, 23); e il Diritto canonico: *Quod fit contra conscientiam, aedificat ad gehennam* (C. 13 *de Rest. spoliat.*).

[1] Qui è il caso di una coscienza *erronea* d'errore involontario, epperò *retta*, la quale obbliga non altrimenti che la *vera* (*Coscienza*, n. 234). Quando l'errore può essere tale, vedi *Coscienza*, n. 250 e seguenti.

[2] Qui è il caso di una coscienza *erronea* d'errore volontario, epperò *non retta*. Molte e implicate le questioni che il Rosmini prende a trattare intorno alla coscienza vincibilmente erronea, all'obbligo di operare secondo la medesima e alla condizione morale dell'azione posta

205. Riprendiamo ora il primo quesito: « Quando sia che l'uomo giudica rettamente, giudicando che una data norma lo obblighi ad un'azione o ad una omissione »; ovvero: « Quando è che una data norma ha virtù di obbligare ».[1]

L'errore che si può prendere nel giudicare erroneamente dell' obbligazione prodotta da una data norma morale può nascere in due modi: 1° o perchè si giudica erroneamente che la norma abbia virtù obbligante, mentre non l'ha; o viceversa che non l'ha, quando la ha; 2° o perchè, essendo certo che una data norma ha virtù obbligante, si giudica erroneamente che una data azione appartenga alla classe di quelle che vengono legate dalla norma, quando non vi appartiene; o viceversa si giudica che non vi appartenga, quando vi appartiene. Di questo secondo modo di errare noi tratteremo in appresso (226-250); dovendo ora restringerci a dare le regole per conoscere quando una data norma sia fornita di virtù obbligante.

206. Ora tutte le regole che si possono dare a questo uopo si riducono ad un solo principio ossia regola universale, la quale si è la seguente: « Ogni qual volta ragionevolmente si teme che operando

a tenore di essa (*Coscienza*, l. III, sez. I. c. II, a. III, IV e V). Due osservazioni meritano essere rilevate: la 1ª è che molte volte alla coscienza erronea non retta coesiste una coscienza vera e retta che protesta contro di quella, onde il vacillare della persuasione (ivi, nn. 274-78; 363-64); la 2ª che a chi ha tal coscienza corre il dovere di adoperarsi a deporla, ossia a rettificarla (ivi, nn. 330, 436 e seg.). Del resto le persuasioni dell'errore non sono mai così forti e ferme come quelle della verità, e puoi vederne la ragione profonda nella *Logica*, n. 1134.

[1] Si passa a dare le regole concernenti quel primo giudizio etico da cui la coscienza procede, regole che devono dirigere a ben formare la coscienza *non fatta* (vedi la nota al n. 202).

contro una data norma si potrebbe offendere la prima ed eterna legge, conviene considerare quella norma come obbligante ».

207. Questa proposizione si dimostra così:

La prima legge: « Rispetta l'esigenza degli enti », è *necessaria* e suprema norma della volontà (41-43, 46-48). Essere necessaria vuol dire che in qualunque modo ella si violi dalla volontà, la volontà e l'uomo che n'è il soggetto incorre nel male morale. Dunque la volontà rimane obbligata ad evitare tutto ciò che potrebbe anche solo alla lontana offendere quella suprema legge. Dunque la medesima volontà dev'esser disposta ad evitare non solo la certa violazione di quella legge, ma anche il solo pericolo di violarla. La volontà, per esser ben disposta in relazione di quella legge prima, dee volere operare in modo da esser certa di non violarla. Perocchè se ella consentisse d'esporsi al solo pericolo di violarla, già non sarebbe vero che ella anteponesse il rispetto a quella legge a tutte le altre sue affezioni, non sarebbe vero che ella considerasse quella legge come la *suprema e necessaria* norma del suo operare, mostrando di far poco conto di essa, mostrando di esser disposta a trovarsi nel caso della violazione. Deve dunque la volontà rispetto alla prima e suprema legge prendere sempre il *partito più sicuro;* ed è questo che in altre parole si esprime ne' seguenti precetti morali: « L'onestà deve andare avanti a tutto »; « Perisca il mondo e sia fatta la giustizia, ecc. ».[1]

[1] *Coscienza*, nn. 471, 531, 532. È tanto il pregio del bene morale e sì assoluto, che il solo esporsi volontariamente a pericolo di perderlo è misconoscerlo, disistimarlo, offenderlo. Donde segue, esser necessario che l'uomo sia *certo* dell'onestà di un'azione perchè possa porla. È dottrina comune ed evidente. *Quicumque non cavet pericula,*

208. Da questo si ritrae la conferma di quella verità, che la prima e suprema norma lega tutta l'attualità volontaria, non lega i soli suoi atti, ma la sua stessa *disposizione*, il che è importante ritenere per le utili conseguenze che ne derivano nella scienza dell'etica (141, 142).

209. Rimane dunque a vedere: « Quando si avveri che, operando contro una data norma morale, debbasi ragionevolmente temere di offendere la prima legge, e quando questo timore non ci sia », da questo dipendendo il conoscere se la detta norma abbia virtù obbligante o no.

§ 4. *Regole a conoscere quando nell'operare contro una data norma morale si debba ragionevolmente temere d'offendere la prima legge.*

210. A tal fine si debbono distinguere tutte le norme morali in due grandi classi, che chiameremo *norme razionali* e *norme positive*. Tanto le norme razionali quanto le norme positive hanno per loro intendimento comune « di condurre la volontà umana a rispettare gli enti secondo la loro esigenza morale », cioè si riducono alla prima norma come alla loro ultima ragione e forma comune. Le norme o leggi positive nascono dalle razionali in questo modo.

Le norme razionali determinano quale sia l'esigenza morale che hanno le diverse classi degli enti intelligenti. Ma qualcheduno di questi enti intelli-

videtur contemnere id cuius detrimentum pericula inducere possunt. S. Tommaso, *Quodlib,* III, a. IX ad 3um. E S. Alfonso: *Qui se exponit periculo peccandi, iam peccat* (*De Conscientia,* n. 22). E lo stesso Cicerone: *Bene praecipiunt illi qui vetant quidpiam agere, quod dubites aequum sit an iniquum* (*De offic.* l. I, c. IX).

genti ha una tale esigenza morale, che impone che « le volontà de' soggetti si conformino alla volontà di quell'ente ». Tale vedemmo essere Iddio, la cui volontà essendo suprema signora e causa di tutte le cose, esige che le volontà di tutte le creature a quella si conformino. La norma razionale non prescrive di più, se non in generale questa disposizione della volontà di tutti di conformarsi alla volontà di quel solo. Ma quindi accade, che quella volontà ha il diritto di comandare alle altre volontà, ossia di prescrivere tutto ciò che ella vuole; e quanto viene prescritto, le altre volontà debbono eseguire, non per altra ragione se non pel rispetto dovuto alla volontà imperante: e ciò che comanda la volontà suprema si suol chiamare più specialmente *precetto*, o *legge positiva*, secondo che è comandato o ad un individuo, o ad una intera comunità.[1]

211. Ora, quantunque questa esigenza sia propria della sola volontà di Dio, tuttavia ne partecipano anche i superiori umani ecclesiastici o civili; i quali però non possono comandare ad arbitrio, ma solo ciò che è necessario al fine della società che governano, e che d'altronde non s'oppone alla legge razionale a cui essi pure sono soggetti.[2]

212. Si ritenga dunque, che la legge è positiva in quanto trae il suo valore dal rispetto dovuto all'autorità legittimamente imperante, e che se essa

[1] Come il *precetto* si distingua dalla *legge* nel senso qui dichiarato, puoi vedere nella *Filosofia del Diritto*, vol. II, nn. 2427-2428.

[2] Come la legge positiva differisca dalla razionale e insieme si fondi in essa, e come delle leggi positive la prima e fonte di tutte le altre è la volontà di Dio, veggasi nella *Coscienza*, nn. 175-187; nel *Sistema filosofico*, nn. 219, 220; nella *Teosofia*, n. 1055; e nella *Storia comparativa* ecc., c. VIII, a. I.

fosse obbligatoria anche per altre ragioni intrinseche ad essa, sotto quest'ultimo aspetto sarebbe razionale.[1]

213. Ciò premesso, diciamo:

1° Che ogni qual volta ci ha un ragionevole pericolo di offendere qualche norma morale appartenente all'ordine razionale con una qualche azione, c'è l'obbligo di omettere quell'azione; e ogni qual volta ci ha un ragionevole pericolo di offendere qualche norma morale coll'omettere di fare qualche azione, ci ha obbligo di porre quell'azione; e ciò perchè esporsi ad offendere una norma morale razionale è sempre un esporsi ad offendere la prima ed eterna legge;

2° Che la stessa regola non vale per la legge positiva; perocchè l'esporsi ad offendere la legge positiva non sempre è un esporsi ad offendere la prima ed eterna legge. Dimostriamolo.

214. La legge razionale in quanto è obbligatoria si riduce sempre a proibire di fare il male;[2] e il male consiste in un danno o disordine che si produce all'ente razionale.[3]

215. Questo danno o disordine proibito dalla legge razionale o si fa con atti interni, o con atti esterni.

216. Gli atti interni della stima o disistima, dell'amore o dell'odio, ecc., se non sono bene ordinati in conformità all'esigenza dell'ente che hanno per

[1] Talvolta la legge non è puramente positiva ma *mista,* e allora conviene sceverare l'elemento *naturale* dal *positivo* per sciogliere le difficoltà occorrenti. *Coscienza,* nn. 684, 685.

[2] *Filosofia del diritto, Essenza del diritto,* c. III, a. V, *Il dovere ha un'enunciazione negativa.* Questa osservazione non è sfuggita all'acume del SUAREZ, *De legibus,* l. II, c. XIII, n. 4.

[3] *Coscienza,* nn. 586, 587, 601 e seg. — Al danno e all'ingiuria accenna anche S. ALFONSO, ponendo per dottrina generale: *Universe dicendum, numquam esse licitum uti opinione probabili probabilitate facti, ubi est periculum* DAMNI *vel* INIURIAE *proximi (De conscientia,* n. 52).

oggetto, producono un *disordine morale* nel soggetto che li fa, con cui questo soggetto danneggia gravemente sè stesso: per es., se la volontà d'un uomo non fosse disposta a rispettare la legge obbligante, con questa sua mala disposizione interna l'uomo non nuocerebbe ad altri enti, ma nuocerebbe a sè stesso, produrrebbe entro sè stesso il disordine, lo sconcerto morale. Ora egli è chiaro che dovendo l'uomo anteporre a tutto il bene morale, egli è obbligato ad assicurarsi in tutti i modi, di non incorrere in tanto male.

217. Cogli atti esterni, che esercita in conseguenza degli atti interni, egli può nuocere a sè stesso ed a' suoi simili. Ora nuocere a sè stesso ed a' suoi simili, in opposizione alla legge razionale, nuocere a sè stesso ed a' suoi simili per mancanza di quell'interno rispetto che la prima legge prescrive doversi avere agli enti intellettivi, è direttamente opposto alla prima legge. La volontà dunque dev'essere in tale disposizione da non volersi esporre a produrre alcun danno alla natura intelligente, e però non solo ogni azione che si concepisce con tutta certezza ingiustamente dannosa, ma anche quella che si concepisce poter essere ingiustamente dannosa con qualche probabilità, è azione vietata.[1]

218. In quanto adunque il disconformare le proprie azioni ad una norma morale, anche incerta e dubbia, involge il pericolo di nuocere all'ente razionale, sia quest'ente il soggetto stesso operante o qualche altro, vi è obbligazione di custodire quella norma fino che non si è deposto ogni dubbio ragionevole del detto pericolo; e ciò perchè, quando anche quella norma speciale non esistesse, l'operare diver-

[1] Rileggi le parole di S. Alfonso recate in nota al n. 214.

samente sarebbe sempre un opporsi alla prima e suprema legge, che comanda il rispetto ad enti intellettivi, e vieta, come assoluta necessità, ogni loro nocumento.[1]

219. Ora si avvera egli questo riguardo alle leggi positive? Nelle leggi positive conviene distinguere accuratamente due cose: 1° il rispetto che si deve prestare coll'interiore dell'animo al legislàtore, il quale rispetto è ordinato dalla legge razionale, 2° e l'esecuzione della legge stessa positiva.

220. La legge positiva si deve eseguire pel rispetto alla volontà del legislatore e non per altro motivo (212); onde al detto rispetto non si può mancar mai senza peccato.[2]

[1] Siamo alla celebre questione teologica insieme e filosofica del probabilismo e del valore de' *principii riflessi* a sciogliere il dubbio sull'onestà dell'azione e formarsene certa coscienza, valore che i tuzioristi negarono affatto e i probabilisti esagerarono, e il Rosmini riconosce, semprechè il principio sia certo in sè e tale da togliere a quel dubbio ogni fondamento (*Coscienza,* nn. 533 e seg., 802 e seg.). Chi ben osserva, le azioni che contengono pericolo d'ingiuria o di danno a una natura intelligente sono quelle che diconsi *intrinsecamente male,* perchè (direbbe S. TOMMASO) *habent inordinationem* **inseparabiliter adnexam** (*Quolib.* VIII, a. XIV), ossia non derivano la loro malignità da una legge *estrinseca* che le proibisce, ma l'hanno *con sè,* per la *natura loro;* e quindi non sono cattive perchè proibite, ma proibite perchè cattive. Per conseguenza il principio riflesso: *Lex dubia non obligat,* qui non si può applicare, perchè quantunque la legge prossima che vieta cotali azioni sia dubbia, non cessa il pericolo di offendere la legge suprema, il principio che contiene l'essenza della moralità, ed è costituito dall'essere stesso che esige rispetto e riconoscimento. Quel principio riflesso è dunque insufficiente a vincere il dubbio che cade sull'intrinseca malizia dell'azione; e quindi se il dubbio non può vincersi direttamente, o si deve astenersi dall'azione o stare al più sicuro, anzi all'unico sicuro: *in dubiis tutior via est eligenda.* È questo il lato vero del tuziorismo. Vedi *Coscienza,* nn. 531 e seg., 537 e seg., 558 e seg.; *Sul principio* **la legge dubbia non obbliga,** *lettere di Antonio Rosmini; Sistema filosofico,* n. 222.

[2] Di qui è che il violare la legge positiva per *formale disprezzo*

221. La questione adunque si riduce a sapere, se nel caso in cui l'esistenza della legge positiva fosse dubbia o in sè stessa o relativamente al soggetto per non avverarsi pienamente le tre condizioni indicate (189), col non eseguirla, si mancherebbe di rispetto al legislatore. La questione, dico, si riduce a questo, perchè il non eseguire la legge positiva (rimossa ogni irriverenza al legislatore), non mette l'uomo in pericolo di offendere la prima legge, giacchè la legge positiva, come tale, non ha per fine l'evitare un danno o un pericolo di danno all'ente intelligente, ma solo l'uniformazione alla volontà imperante (210).

222. Ora egli è chiaro, che la volontà imperante, e quindi la legge positiva, non è ancora conosciuta fino che rimane dubbiosa, perchè il dubitare non è conoscere. Rimosso adunque ogni disprezzo della legge o del legislatore, e rimanendo la disposizione dell'animo di ubbidire alla legge tosto che sia conosciuta, e di procurarsene altresì la conoscenza, rimane che la legge positiva finchè è dubbiosa non produca obbligazione nè per sè stessa, nè pel pericolo di offendere la prima legge, nuocendo agli enti intellettivi, il qual pericolo manca.[1]

del legislatore si reputa dai teologi grave peccato, perchè tale disprezzo offende la potestà legislatrice, epperò la legge razionale che comanda il rispetto a tale potestà.

[1] *Coscienza,* nn. 669-683; *Sul principio* **la legge dubbia,** ecc. — Fra gli atti che mettono in essere la legge è la promulgazione, secondo quel di GRAZIANO: *Leges instituuntur cum promulgantur.* Laonde, finchè è dubbiosa l'esistenza della legge, la legge non può dirsi sufficientemente promulgata, non è legge, non obbliga. Il medesimo è a dirsi quando il dubbio cade sull'estensione della legge, cioè si dubita se la legge comprenda questo o quel caso: finchè dura tal dubbio, è dubbia la volontà del legislatore, dubbia l'esistenza della legge, riguardo a quel caso la legge non è sufficientemente promulgata, non è legge, non obbliga. Il che si conferma dalle Regole se-

223. La differenza dunque fra la *norma razionale* e la *legge positiva* consiste unicamente in questo: che essendo la legge speciale razionale dubbiosa pel soggetto, e perciò in sè stessa non obbligante, rimane tuttavia il pericolo, col non attendervi, d'offendere la legge eterna ed universale, la quale, come necessaria e suprema, vuole assolutamente essere sempre adempita, e impone una *disposizione* di animo per la quale l'uomo mai non s'esponga al pericolo di violarla; laddove, se è dubbiosa la legge positiva e però non obbligante, col non attendervi, l'uomo non incorre alcun pericolo di offendere la legge prima. Si riconosce adunque per universalmente vero il principio che « la legge dubbia non obbliga, » cioè si riconosce vero sì per la legge razionale che per la legge positiva; ma la legge dubbia razionale involge, come dicevo, il pericolo di offendere la legge prima; e la legge prima è certa ed evidente, e comanda con tanto rigore e universalità, che vuole tutta la disposizione della volontà a sè inclinata, e però ella inchiude la legge certa « di non dover l'uomo mai esporsi al pericolo di offenderla. » [1]

guenti ricevute nel Diritto Canonico: *Semper in obscuris quod minimum est sequendum; Contra eum qui legem potuit apertius dicere, est interpretatio facienda.* Qui ha luogo l'applicazione del principio: *Lex dubia non obligat,* e questo è il lato vero del probabilismo.

[1] Notevole, che pochi anni innanzi che il Rosmini mettesse in luce il trattato *Della coscienza,* il teologo francese RECEVEUR, ripubblicando nel 1834 a Parigi la *Teologia morale* di S. Alfonso, distingueva nettamente il dubbio di legge naturale intorno all'intrinseca malizia dell'azione dal dubbio proveniente da legge positiva, e secondo tal distinzione restringeva l'applicazione del principio: *Lex dubia non obligat* nel senso stesso che il Rosmini. (Vedi le annotazioni del citato teologo al trattato *De conscientia* di S. ALFONSO). La stessa restrizione fa il LURASCHI nelle sue *Complexiones Theologiae moralis, De actibus,* c. IV, n. III. Del resto la sentenza del Rosmini, chi ben la consideri non disconviene in fondo da quella del S. Dottore, perocchè le

224. Di qui viene una nuova ragione per la quale la legge positiva dubbia non obbliga; e questa si è, che non è e non può essere intenzione dello stesso legislatore che la sua legge obblighi, se non è conosciuta con certezza.[1] Quindi i legisti umani esigono, acciocchè la legge abbia vigore, la *promulgazione;* e quando promulgano le leggi, lasciano sempre un tratto di tempo prima che diventi obbligante, acciocchè possa essere *conosciuta;* e solo dopo passato questo tempo vale la presunzione che sia conosciuta, e s'applica l'adagio, che *ignorantia iuris non excusat.*

Articolo III.

Regole per conoscere il rapporto della volontà e de' suoi atti alla legge.

225. Noi intendiamo di restringere questo argomento a cercare, « quando un'attualità della volontà è legata dalla legge che vieta o comanda. » Per attualità della volontà intendiamo sia una disposizione abituale, sia un atto.

226. La disposizione della volontà è tutta legata dalla legge prima ed eterna, che le impone di esser disposta a niente omettere per assicurarsi di essere in tutto e per tutto a lei conforme (223).

restrizioni ch'egli pone al principio: *Lex dubia non obligat,* riguardano appunto que' casi ne' quali giace pericolo di male intrinseco. Vedi *Coscienza,* n. 471 e 600 in nota; *Sul principio* **La legge dubbia non obbliga**; *Epistolario completo,* vol. VII, lett. al Mazio, 18 nov. 1840; Pestalozza, *Le dottrine di A. Rosmini difese,* ecc., vol. II, lett. II; Pietro Maria Ferrè, *Degli universali,* vol. IX, nn. 1241-1244.

[1] Il legislatore non può volere ciò che non è ragionevole ed equo. Vedi *Sul principio* **La legge dubbia non obbliga,** lett. IIa. Questa intenzione del legislatore si raccoglie anche dalle regole del Diritto Canonico citate qui sopra al n. 222.

227. Gli atti della volontà sono legati dalle leggi o norme speciali, le quali colpiscono una classe di atti. Ed è di qui che nasce la questione, se un dato atto sia compreso in quella classe che viene dalla legge proibita o comandata.

228. Gli atti della volontà sono interni od anche esterni (216, 217). Rispetto a quelli che sono meramente interni, come la stima, l'amore, non sogliono esser presi a scopo delle leggi positive, ma soggiacciono alle norme razionali, e però debbono procedere sempre di conformità all'ottima disposizione della volontà voluta dalla prima legge.[1]

229. Ma quando gli atti interni producono atti esterni e corporali, allora può farsi la questione: « Se l'atto esterno sia colpito o no da una data legge. »

Per iscioglierla compiutamente è necessario esaminare prima di tutto, « da quante parti un atto esterno possa soggiacere alla legge; » bisogna dunque notomizzare, per così dire, l'atto esterno. Ma l'atto esterno non si può considerare diviso al tutto dall'atto interno, poichè in tal caso non sarebbe un *atto morale,* ma *materiale* solamente. E di vero la legge è sempre imposta alla volontà, e un atto comandato o proibito altro non viene a dire se non un atto che la legge comanda o proibisce di volere; ora il volere è sempre interno, benchè la sua manifestazione e il suo finimento possa essere esterno.[2]

[1] Comunemente si nega che l'atto interno possa *direttamente* cadere sotto la legge positiva umana. S. TOMMASO: *De his potest homo legem facere, de quibus potest iudicare: iudicium autem hominis esse non potest de interioribus motibus qui latent, sed solum de exterioribus actibus qui apparent* (Iª IIªᵉ, q. XCI, a. IV). Intorno alle limitazioni inerenti alle leggi sociali, e quindi alla loro insufficienza a dare una legislazione morale completa, vedi la *Filosofia del Diritto,* vol. I, *Essenza del diritto,* c. IV, a. II, in nota.

[2] Due cose sono da avvertire: 1º che l'atto esterno va conside-

230. Nell'atto esterno così considerato, cioè nell'atto esterno voluto o non voluto, si debbono distinguere quattro cose:

I^a^. L'intenzione morale dell'operante;

II^a^. La sostanza dell'atto;

III^a^. Gli accidenti interni dell'atto;

IV^a^. Gli accidenti esterni, ossia di relazione, che si dicono *circostanze.*

Ma noi, estendendo il valore della parola *circostanza,* intenderemo per essa ogni accidente tanto interno quanto esterno dell'atto; però parleremo solo di tre cose: 1° dell'intenzione, 2° della sostanza dell'atto, 3° delle circostanze.

231. L'intenzione è il movimento della volontà che ordina l'atto a un fine, e si suol chiamare intenzione anche lo stesso fine a cui l'atto viene ordinato dalla volontà.[1]

232. Il pregio morale dell'intenzione si desume dall'esaminare, « se il fine pel quale si pone l'atto è consentaneo alla prima legge, o ad essa contrario. »

233. Negli *atti obbligatori,* acciocchè l'intenzione

rato non nella sua entità *fisica* o *materiale,* ma nella *morale,* cioè in quanto è voluto e nella sua relazione colla legge, *non secundum speciem naturae,* direbbe S. TOMMASO, ma *secundum speciem moris* (I^a^ II^ae^, q. I, a. III ad 3^um^); 2° che l'atto esterno non è morale *per sè,* ma *per partecipazione,* ossia partecipa la moralità dall'atto interiore, dal giudizio pratico, che è l'atto per sè morale. Vedi *Coscienza,* nn. 599-601, 655, 663; *Del razionalismo* ecc., n. 207; *Sistema filosofico,* n. 218. Ecco come l'atto interno può *indirettamente* cadere sotto la legge positiva umana. Vedi S. ALFONSO, *Theol. mor.* l. I, n. 100.

[1] In doppio senso si prende la parola *intenzione* o *fine* (Vedi *Teosofia,* n. 1391). Qui per intenzione è significato quello che i moralisti chiamano *fine dell'operante,* e che definiscono con S. Gregorio Nisseno *id cuius gratia agitur:* questo è quel fine che l'operante si prefigge, e si distingue dal *fine dell'opera* che si confonde coll'opera stessa, e che però l'operante vuole implicitamente e non può non volere.

sia retta, conviene avere a fine dell'atto, in quanto è obbligatorio, l'*ubbidienza alla legge*, o, più generalmente, conviene porre l'atto comandato ed omettere l'atto proibito in ossequio all'esigenza della norma morale. Chi adempisse la legge per un altro fine, senza riguardo all'esigenza della legge, l'adempirebbe solo materialmente, e non soddisfarebbe al suo dovere.[1]

234. Negli atti obbligatori, ma semplicemente leciti (non comandati, nè proibiti), l'intenzione è retta quando l'azione ha un fine lecito, anco soprarogatorio; nel qual ultimo caso l'azione ha un pregio speciale.

235. L'intenzione non è mai retta quando si conosce l'azione come contraria alla legge e tuttavia la si pone per un fine buono; giacchè questo fine, che in sè stesso sarebbe buono, cessa d'esser tale, perchè esclude il fine di soddisfare all'esigenza della legge; ciò che è necessario, acciocchè l'intenzione sia buona. Di qui è che non si deve mai fare il male per produrre il bene, ossia non deve volersi ottenere un fine onesto con un mezzo inonesto, essendo un grave errore quello che « il fine santifichi il mezzo. »[2]

236. L'intenzione morale adunque dell'atto è la relazione che ha il medesimo atto colla legge prima, considerata dalla volontà operatrice. Onde gli atti interni d'ossequio o d'avversione alla legge non si dice che abbiano intenzione, come quelli che s'im-

[1] Intendi non già nel senso che costui abbia violata la legge, ma che non raggiunga quella bontà morale dell'atto a cui mira il legislatore col suo comando. Vedi S. TOMMASO, Iª IIªᵉ, q. C, a. IX, ad 2ᵘᵐ.

[2] *Coscienza*, n. 271. S. TOMMASO: *Ad hoc quod sit voluntas bona, requiritur quod sit boni sub ratione boni, idest quod* VELIT BONUM *et* PROPTER BONUM (Iª IIªᵉ, q. XIX, a. VII ad 3ᵘᵐ). È quel di S. Paolo: *Non faciamus mala ut veniant bona* (*Rom.* III, 8).

medesimano coll'intenzione stessa. All'incontro gli atti esterni, che hanno bisogno di essere ordinati dall'atto interno della volontà alla legge, si distinguono dalla loro intenzione morale, che n'è come la loro forma.[1]

237. Che se la volontà non si porta verso la legge per un istinto morale, ma si porta verso la legge o dalla legge si ritrae per una sentenza deliberata, per un decreto precedente della ragione pratica, allora l'*intenzione morale* acquista propriamente il nome di *consenso morale*.

238. Veniamo ora a distinguere la *sostanza* dell'atto da' suoi *accidenti*.[2]

Questa distinzione nasce dal principio di cognizione, pel quale l'uomo concepisce tutto ciò che concepisce sotto il concetto di ente. E poichè nell'ente contingente si distinguono la sostanza e l'accidente, perciò la stessa distinzione si trasporta dalla mente umana negli atti morali.

239. La sostanza è quel primo atto pel quale un

[1] L'intenzione è da Gesù Cristo simboleggiata nell'occhio, *lucerna corporis:* se schietto è l'occhio, gitta luce su tutta la persona; se fosco, l'abbuia (MATTH. VI, 22, 23). In molti l'occhio si offusca, nota il pio scrittore dell'*Imitazione,* quando si svia dal bene supremo per posare su qualche bene dilettevole in cui s'incontra: *In multis caligat oculus purae intentionis, respicitur enim cito in aliquod delectabile quod occurrit. De imit. Christi,* l. III, c. XXXIII, 2.

[2] Non parmi inutile accennare a una distinzione che fa il Rosmini tra *moralità d'oggetto* e *moralità di forma.* La moralità d'oggetto allora si ha quando l'azione tende in un oggetto per sè morale, come Dio, la virtù stessa presa per fine; la moralità di forma è quella che rende buona e ordinata l'azione che tende in un oggetto materiale e non morale per sè, come sarebbe il pigliar cibo, riposo, ecc. (Vedi *L'introduzione del Vangelo secondo Giovanni,* Lez. LVI). Questa distinzione è diversa da quella di moralità vegnente dalla *sostanza* dell'atto o dalle *circostanze* di esso, perchè la moralità di forma può venire non solo dalle circostanze dell'atto ma anche dalla sostanza del medesimo.

dato ente sussiste, e pel quale si concepisce con un concetto specifico-astratto; e gli accidenti sono quegli atti secondi che susseguono al primo e lo determinano. Sostanza dunque d'un atto dicesi ciò che si racchiude nel suo concetto specifico ed astratto; e suoi accidenti diconsi quelle determinazioni che non ne mutano il concetto ed il nome, ma determinano ciò che è lasciato indeterminato nella specie astratta, e così lo compiono riducendolo a specie piena.[1]

240. I principali accidenti dell'atto, cioè le principali circostanze, sono state ridotte a sette in quel verso riferito da Cicerone: *quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando*, alle quali Aristotele aggiunge l'ottava *circa quid.*

241. Tra queste circostanze, come osserva S. Tommaso, il *quomodo,* l'*ubi* e il *quando*, cioè il modo dell'operare, il luogo e il tempo, toccano l'atto stesso determinandone la qualità o la misura; il *quid* determina l'effetto dell'atto; e il *propter quid, circa quid, quis* e *quibus auxiliis* determinano le quattro cause: *finale, materiale, agente* e *instrumentale* dell'atto.[2]

242. Ma quello che sommamente importa di osservare allo studioso dell' Etica si è che lo stesso atto si può concepire sotto diversi concetti; e quindi nasce che ciò che, considerato l'atto sotto un concetto, è sua circostanza, considerato il medesimo atto sotto un altro concetto, è sostanza. Prendiamo, ad esempio, “ l'atto del mangiare de' frutti d' un albero.” Quest'atto si può considerare col concetto d'un atto ma-

[1] Vedi *Nuovo Saggio,* sez. V, parte IV, c. II, *Origine dell'idea di sostanza,* e parte V, c. I.

[2] S. Tommaso, Ia IIae, q. VII, a. III.

teriale, col concetto d'un atto salutare, come lo considera il medico, e col concetto d'un atto morale. L'atto, come viene rappresentato nel primo concetto di atto materiale, ha per sua sostanza il mangiare de' frutti, e per suoi accidenti tutto ciò che riguarda: 1° il *modo* del mangiarli, in fretta o adagio, ecc., da parte del soggetto mangiante; e 2° la *qualità* e *quantità* de' frutti, da parte dell'oggetto che viene mangiato.

Ma quell'atto stesso, considerato col concetto di salutare o non salutare, sotto il quale lo considera il medico, ha per sostanza il rapporto fra il cibo disceso nello stomaco e le forze digestive; e i suoi accidenti sono tutti quelli che determinano questo rapporto, rendendo quel cibo più o meno nutriente o indigesto; il qual effetto non si considera da colui che pensa quell'atto col concetto materiale.

Ora quell'atto stesso, considerato col concetto di atto morale, trae da tutt'altro la sua sostanza, cioè dalle leggi che lo proibiscono o comandano: p. es. la circostanza che que' frutti sieno d'altrui proprietà non entra nel concetto dell'atto materiale, perchè circostanza estranea all'atto materiale; e nè pure entra nel concetto medico, perchè è indifferente alla salubrità o insalubrità di quel cibo; ma entra bensì nel concetto morale e ne costituisce la sostanza e la specie, giacchè da quella circostanza nasce che quell'atto sia un *furto*, e gli accidenti e circostanze che determinano le qualità del furto sono le circostanze morali.

243. Conviene adunque osservare in un atto qual sia quella prima qualità o condizione che lo rende comandato o proibito; e questa sarà quella che costituirà la *sostanza* morale dell'atto, e le altre qualità e condizioni che vengono appresso avranno na-

tura rispettivamente di *circostanze* o d'accidenti morali.[1]

244. Ma stabilita una volta la sostanza morale dell'atto in quella prima sua condizione o qualità, che lo rende comandato o proibito, le circostanze morali che vengono appresso possono essere di due maniere; perocchè 1° alcune possono aggiungere all'atto morale una nuova specie di moralità; 2° altre accrescono solamente o diminuiscono la moralità dell'atto senza aggiungervi una specie novella.[2]

245. Le circostanze che aggiungono una nuova specie di moralità sono quelle per le quali gli atti vengono sottomessi ad una legge iussiva o proibitiva diversa specificamente dalla prima. Così un furto, che per sè stesso è proibito dalla legge della giustizia commutativa, diviene oltre ciò sacrilegio se la roba rubata è sacra, perchè proibito dalla legge che

[1] Sostanza morale dell'atto è quello che d'ordinario i moralisti chiamano *oggetto*, dal quale insegnano derivare all'atto la prima bontà e malizia specifica. S. Tommaso, Iª IIªᵉ, q. XVIII, a. II. Rileggi la nota al n. 229 e vedi *Antropologia soprannaturale*, Appendice al l. III, *Dissertazione sul peccato originale*, n. 61. Dal malo oggetto amato contrae malizia la volontà, secondo il detto del profeta Osea, IX, 10: *Facti sunt abominabiles*, **sicut ea quae dilexerunt**. Consuona Marco Aurelio pagano: « Si tigne dai pensieri la mente... Tanto vale ciascuno, quanto vaglion le cose cui dà le sue cure ». *Ricordi*, l. V, n. 16 e l. VII, n. 3. E Dante nostro:

> Amore puote errar per malo obietto,
> O per poco, o per troppo di vigore.
> (*Purg.* XVII, 95, 96).

Ove è indicata la moralità che proviene dall'oggetto e quella che dall'affezione, che sta sotto o soverchia il grado di bontà dell'oggetto amato.

[2] Come possano le circostanze o accidenti morali dell'atto aggravarne o scemarne la bontà o malizia, rimanendo tuttavia l'atto nella stessa specie, e come possano anche trarlo a bontà o malizia nuova e specificamente diversa, vedi S. Tommaso, Iª IIªᵉ, q. XVIII, a. III, X e XI.

comanda « il rispetto alle cose sacre ». In questo caso una nuova sostanza morale s'innesta quasi sulla sostanza morale precedente; ed anche questa seconda sostanza di quell'atto ha i suoi accidenti o circostanze che aggravano o diminuiscono la colpa.

246. Dalle quali cose si raccoglie:

1° Che per conoscere se un atto è comandato o proibito dalle leggi conviene esaminarlo da tutti i lati, perchè non solamente la sua sostanza materiale, ma ben ancora ciascuno de' suoi accidenti potrebbe renderlo tale;

2° Che dalla diversità specifica delle leggi, che sotto qualche rispetto comandano o proibiscono l'atto, dipende la specie diversa della sua moralità;

3° Che leggi di specie diversa possono colpire l'atto stesso a cagione di diversi suoi accidenti (materiali, ecc.); e però un atto stesso può appartenere a diverse specie di moralità;

4° Che le circostanze diverse che vengono colpite dalla stessa legge specifica sono quelle che aggravano o diminuiscono il peccato.

247. In qual maniera poi una legge si distingue specificamente dall'altra, noi lo vedremo più sotto (257, 273).

248. Rimane a dimandare: « Se non si sa di certo ma si dubita che un atto, per cagione di qualsivoglia sua qualità o circostanza, sia o no colpito dalla legge obbligante, si deve egli considerare come legato dalla legge? » In questo caso l'esistenza della legge è certa, solo si dubita se l'atto sia di tal natura che entri o no nella sfera della legge.

Si risponde, che ogniqualvolta il dubbio è tale che egli metta l'uomo in pericolo d'offendere la legge razionale, si deve seguire la più sicura (213, 223).

249. E però, se paresse averci pericolo tanto se-

guendo l'uno che seguendo l'altro dei due opposti partiti di offendere la legge razionale, p. es., se si temesse di fare un danno al prossimo, tanto ponendo l'atto che omettendolo, converrebbe tenere quella via che ci espone a un pericolo minore rispettivamente a un danno uguale; e in generale a quel partito, nel quale il prodotto della probabilità del pericolo colla quantità del danno riesce minimo; perchè questo solo partito è conforme alla disposizione della volontà ossequiosa alla legge.[1]

250. Se poi il dubbio cade solo sull'essere o no compreso l'atto nella legge positiva, e dopo accurato esame non si può venire a certezza, convien tenersi alla più probabile.[2]

[1] *Coscienza*, nn. 635, 639, 642. Questo è il partito più conforme alla ragione e all'equità, come quello che divide il pericolo del danno dall'una parte e dall'altra *pro rata dubii*. Così la sentono egregi teologi citati da S. ALFONSO (*De conscientia*, n. 34); ed egli pure in parecchi casi tiene questo principio (*Theol. moral.* l. III, n. 625, *Homo apostolicus*, tr. I, n. 20), e più altri dopo di lui, tra i quali il dotto GERDIL (*Compend. instit. civ.*) e più recentemente il CARRIÈRE (*De iustitia*, n. 1130).

[2] *Coscienza*, n. 703 e seg. In quest'ultimo caso l'incertezza non provenendo da difetto della legge, che si suppone chiara, ma unicamente dall'ignoranza nostra, non si può applicare il principio *Lex dubia non obligat*; e d'altra parte non essendo neppur certo che l'atto sia compreso nella legge, basta attenersi a ciò che è più verosimile: *Inspicimus in obscuris quod est verosimilius*. E questo è il lato vero del probabiliorismo.

PARTE SECONDA

Etica Speciale

INTRODUZIONE.

251. Conosciuta la natura del bene onesto mediante l'analisi de' suoi tre elementi, la sintesi che li raccoglie in una definizione scientifica, e le regole che insegnano a riconoscerlo verificato nelle umane azioni, conviene che passiamo ad esporre i mezzi coi quali l'uomo può venirne in possesso.

252. L'uomo produce a sè stesso il bene o il male morale colle sue azioni e co' suoi abiti (18). Questi si possono considerare come i due strumenti generalissimi, per i quali egli migliora o deteriora lo stato della volontà umana e sè stesso. Poichè, come abbiamo veduto, il bene morale è uno stato, ossia una condizione unica e semplice dell'umana volontà ottimamente disposta e conformata alla prima legge (141, 142). Onde il bene morale non dimora in nessun atto particolare, ma nell'effetto complessivo che tutti gli atti e tutti gli abiti lasciano nella condizione della volontà. Onde potrebbe esservi un atto che riguardato per sè solo apparisca buono, e tuttavia potrebbe l'uomo rimaner privo del bene morale per la sua mala disposizione che in altri mali atti si manifesta. Po-

trebbe altresì avervi un abito per sè stesso buono, ma non sufficiente a dare il bene morale all'uomo, perchè accompagnato da altri abiti e atti non buoni (143). Giova dunque considerare gli atti e gli abiti speciali come mezzi coi quali l'uomo produce a sè stesso il bene morale, anzi che come lo stesso bene morale; e sotto questo aspetto noi vogliamo ora considerarli.

253. Nondimeno conviene che facciamo osservare che, sottilmente pigliando la cosa, si potrebbe sostenere, nessun atto e nessun abito essere appieno buono e perfetto, se non procede da una volontà buona; perchè tien sempre il guasto della radice, non potendo la volontà, che non aderisce pienamente alla legge, volere con *piena bontà* un atto qualsiasi. Ma questo vizio radicale dell'atto o dell'abito non gli toglie di esser buono in sè stesso, astrazione fatta dalla sua radice.[1]

254. Ora le azioni umane sono moralmente buone qualora soddisfanno agli offici morali. Gli abiti poi sono buoni quando tendono ad azioni buone. Divideremo adunque l'Etica speciale in più capitoli, i primi dei quali tratteranno degli *offici*, l'ultimo degli *abiti morali*.[2]

[1] S. Tommaso: *Nihil prohibet actioni humanae unam praedictarum bonitatum habenti deesse aliam; et secundum hoc contingit, actionem quae est bona secundum speciem vel circumstantias ordinari ad finem malum, vel e converso; non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant* (Iª IIªᵉ, q. XVIII, a. IV, ad 3ᵘᵐ).

[2] *Sistema filosofico*, n. 224.

CAPO I.

Degli offici morali.

Articolo I.

Definizione e divisione degli offici morali.

255. Officio noi chiamiamo quell'azione che si esercita verso un ente intellettivo in conformità della sua esigenza morale (60).

256. Gli enti intellettivi sono i propri *oggetti* delle azioni morali (33, 111).

Onde la prima divisione degli offici morali deve desumersi dalla diversità degli enti intellettivi.

257. Gli enti intellettivi, manifestando alla ragione pratica di altri enti intellettivi l'esigenza morale, diventano le prime norme morali o leggi razionali, secondo cui questi debbono operare.[1]

Come adunque la prima divisione degli offici morali si desume dagli oggetti verso cui si esercitano, così egualmente può dirsi ancora che ella si desume dalle prime leggi razionali.

258. Ma dalle leggi raziouali si desumono di più le altre suddivisioni degli offici morali. Il che come sia, noi dobbiamo dichiarare.

Se un ente intellettivo si concepisce nella sua essenza, egli manifesta un'esigenza generale, che è quella *legge generale* nella quale virtualmente si prescrivono e determinano tutti gli offici morali che

[1] Nota bene: le *essenze ideali* degli enti ne manifestano a noi l'esigenza e sono i titoli dell'obbligazione *possibile;* ma perchè l'obbligazione diventi *reale*, è necessaria la relazione coll'ente reale o sussistente in cui termina l'atto della volontà. Vedi *Principii della scienza morale*, c. VII, a. IV; *Storia comparativa* ecc. c. V, a. VI, e c. VIII, d. I.

verso lui si possono esercitare. Ma se lo stesso ente si considera nelle sue speciali doti e nelle sue speciali relazioni coi diversi atti dell'uomo, e coi diversi organi e strumenti di cui le dette facoltà si servono, in tal caso egli manifesta altrettante esigenze speciali, che diventano per l'uomo altrettante norme o leggi razionali, le quali determinano altrettanti offici. E però come i diversi enti intellettivi dànno la prima divisione degli offici; così le diverse leggi razionali che da essi derivano, dànno le altre divisioni subordinate degli offici medesimi.[1]

259. In fatti se l'uomo non avesse che una sola potenza, quella della ragione pratica, e se gli enti gli si presentassero separati l'un dall'altro e come semplici oggetti del suo conoscere, tutta la sua morale finirebbe nel riconoscimento degli enti. Egli non avrebbe bisogno di derivare dalla prima norma, costituita dai concetti degli enti, altre norme speciali.

Ma l'uomo, oltre la facoltà di riconoscere ed apprezzare gli enti per quel che sono, ha molte altre facoltà e principalmente: 1° la facoltà degli affetti razionali e sensibili, i quali si dividono in più generi, a ragion d'esempio, venerazione, gratitudine, compiacenza, benevolenza, ecc.; 2° ha le potenze animali passive ed attive, colle quali egli comunica col mondo esteriore, da cui trae piaceri e dolori, e che può ordinare a suo fine e a suo vantaggio, e anco fare il contrario.

260. Di più gli enti stessi non si presentano a lui solamente come oggetti del suo conoscere, ma come cause che in lui agiscono o possono agire in bene o in male; come capaci altresì di ricevere in sè la sua azione, che può essere a loro proficua o dannosa.

[1] Vedi a questo proposito i *Frammenti di filosofia del Diritto e della Politica* (pubblicati nella *Rassegna Nazionale* gli anni 1886-89 da Francesco Paoli e raccolti poi in un volumetto), *Frammento* I.

261. Ora tutte le potenze dell'uomo, avendo un nesso o immediato o mediato colla volontà (15), debbono esser da questa ordinate al fine stesso dell'uomo, come esige l'ordine morale; perocchè l'uomo, la parte attiva che nella volontà consiste, deve seguire il bene morale a tutta sua possa (141, 151-155), se non vuole rendere sè stesso malvagio, come vedemmo, perchè è bene necessario (219-224). Dunque è altresì per lui obbligatorio il non permettere che alcuna sua potenza inferiore, in quanto dipende dalla volontà sua, si svolga mai dal fine e dall'ordine morale, venendo così tutto quanto l'uomo, anche rispetto alle sue potenze inferiori, ad essere bene e onestamente ordinato. Poichè l'uomo per la sua propria costituzione è uno: la quale unità dell'uomo consiste appunto in questo, che tutte le parti e facoltà inferiori ubbidiscano alla superiore, che è il principio razionale, nel quale propriamente tutta l'umana natura consiste.[1]

262. Ora acciocchè tutte le potenze inferiori si conformino alla norma morale che presiede alla volontà, si conformino per virtù ed energia della volontà stessa; e di più acciocchè gli affetti di queste potenze contribuiscano a migliorarle e non guastarle, mantenendole o rendendole vie più atte al detto fine a cui l'uomo deve tendere, il principio razionale deve far uso di non poca *prudenza*, dovendo nel suo operare relativo a tali potenze calcolar bene due cose:[2]

[1] L'unità dell'uomo sta nel principio razionale destinato a dominare le diverse potenze dell'uomo. Vedi *Antropologia*, n. 644 e seg.; *Psicologia*, n. 1187. A questa unità del principio razionale, che stende alle potenze tutte la sua virtù, accenna il Poeta:

> ... l'alma dentro a vostra polve
> Per differenti membra, e conformate
> A diverse potenze, si risolve.
> (*Par.* II, 133-135).

[2] La regola suprema della prudenza, che qui vuol essere applicata, sta nel « dirigere le proprie operazioni a tenore del pensare

la 1ª, se l'operare delle potenze è concorde col retto operare della ragion pratica, il che non è sempre facile a rilevare;

la 2ª, se gli effetti che producono tali potenze nell'uomo colle loro operazioni dispongono bene o male l'uomo alla virtù, per evitare quelli che lo dispongono male e promuover quelli che lo dispongono bene.

263. Affine di rilevare queste due cose è necessario paragonare di continuo le operazioni delle potenze inferiori col retto operare della volontà, e così determinare il *modo* nel quale le potenze inferiori devano operare in ogni circostanza in cui si trovano, affinchè colla retta volontà s'accordino perfettamente.

264. Ora il trovar questo modo onesto di operare delle potenze inferiori è lo stesso che derivare dalla prima norma morale delle altre norme o regole più speciali, le quali presiedano all'operare delle varie potenze inferiori, e ciò per tutte le circostanze in cui queste si possano ritrovare.

265. Vedesi ugualmente manifesta la necessità di regole o norme speciali, considerando che gli enti oggetti della nostra attività morale non si presentano solo al nostro intelletto come enti, ma gli si presentano forniti di varie relazioni attive e passive, benefiche e malefiche verso di noi, e mutuamente fra sè stessi. Onde fa bisogno stabilire una norma o regola di operare rispetto all'ente per ognuna di tali sue relazioni sotto le quali egli si presenta: a ragion d'esempio, l'uomo che ci benefica ha una nuova esigenza morale sopra un altro uomo da cui non riceviamo benefici (131, 132). Vi avrà dunque una

intero », o (che torna al medesimo) « nel guardarsi dall'operare dietro un pensare astratto e parziale ». *Psicologia,* n. 1407 e seg.

norma comune a que' due uomini che dirà: « Rispetta la natura umana ». Ma vi avrà poi una norma speciale per il primo che dirà: « Sii riconoscente e grato al benefizio ».

266. Il dedurre saviamente tutte queste norme speciali d'operare, il formularle e l'ordinarle fra loro nell'ordine stesso della loro derivazione, è il medesimo che il venir componendo e perfezionando la scienza morale in quella parte che tratta degli offici.[1]

267. Vero è che non tutti gli uomini giungono sempre a rinvenire la norma speciale per i diversi casi ne' quali loro incontra di dover operare, quando questa norma prossima è molto rimota dal principio morale; ma tutti gli uomini il debbono fare come il possono; e dove non giunge la perspicacia del loro ragionamento, purchè operino in buona fede, trovano scusa.

Articolo II.

Fonti delle formole morali.

268. Dalle quali cose risulta, che le diverse formole morali vengono suggerite all'animo umano dai fonti seguenti:

1° dagli enti concepiti, che manifestano l'esigenza morale;

2° dalle varie relazioni di questi enti coll'uomo soggetto dell'obbligazione;

3° dalle varie potenze umane legate colla volontà, le quali da questa debbono esser dirette e

[1] È da vedere nella *Coscienza*, l. II, tutto il c. III, che s'intitola: *Della genesi e dello sviluppo della scienza morale nell'uomo*. Vedi anche *Metodica*, n. 403.

venir così sottomesse anch'esse alla norma morale, che loro non apparterrebbe se fossero dalla volontà disgiunte;

4° dagli oggetti esteriori all'uomo, corporei, che non hanno per sè esigenza morale, ma che debbono esser ordinati quali mezzi a soddisfare all'esigenza morale degli enti intellettivi.[1]

269. Egli è chiaro che tutti questi quattro generi contribuiscono a moltiplicare le formole morali, sicchè cangiandosi nella formola l'uno o l'altro di essi, la stessa formola divien diversa. Rechiamo qualche esempio.

Il 1° fonte di queste formole dicemmo essere gli enti che hanno esigenza morale: quindi se l'ente è diverso, le formole sono diverse; se l'ente è Dio, si avranno le formole che contengono i doveri verso Dio; se l'ente è l'uomo, si avranno le formole che contengono i doveri verso l'uomo.

Il 2° fonte dicemmo essere le relazioni degli enti. Quindi se l'ente è il medesimo, ma cangiano le relazioni, si hanno formole diverse. Si prenda per ente Iddio, ma lo si consideri sotto le due relazioni di *bontà* e di *giustizia:* la relazione di bontà darà le formole che contengono i doveri verso Dio, dell'amore, della gratitudine, della confidenza, ecc. La relazione di giustizia somministrerà le formole che contengono i doveri verso Dio, del timore, della speranza, ecc.

[1] *Una* è la legge morale in sè stessa, ma la moltiplicità di *modi* ne' quali esercita la sua forza obbligatoria dà luogo alla molteplicità delle formole o imperativi morali. Otto ordini di formole numera il Rosmini, nelle quali la legge universale indeterminata si viene via via determinando e applicando secondo i diversi oggetti (che sono le persone) e le loro esigenze e relazioni, e costituiscono così una come gerarchia di leggi alla prima subordinate ed espressioni di essa. Vedi nei *Frammenti di filosofia del Diritto e della Politica* sopra citati il Frammento I, che getta molta luce su questa materia.

Il 3° fonte delle formole dicemmo essere le potenze connesse alla volontà. Dovendo esse venir tutte regolate in armonia coll'operar morale della volontà, producono formole speciali. Siano prese ad esempio le potenze della persuasione e della sensitività. Iddio comanda al primo uomo di non mangiare d'un frutto, acciocchè non muoia. La volontà deve riconoscere l'autorità del comando, stimandola così soprammodo; ma non basta. Ella deve comandare alle sue potenze della persuasione e della sensività, in modo che colla prima presti intera fede alla minaccia divina, e la seconda sia raffrenata nel suo cieco istinto. Quindi le formole che esprimono tale dovere: « Credi a Dio »; « Mortifica la sensitività ».

Il 4° fonte di formole dicemmo essere le cose esterne siccome mezzi al fine. Così se l'uomo è obbligato di dar culto a Dio, e se i mezzi per alimentare questo culto in sè stesso e ne' suoi simili, e per esprimerlo secondo il buono istinto di sua natura, sono quelli di erigere templi ed altari, porgere oblazioni e sacrifici, ecc.; tutte queste cose, tutti questi oggetti esterni daranno materia ad altrettante formole, per la natura di mezzi che hanno coi quali soddisfare all'esigenza degli enti.

270. Chi volesse distinguere tutte queste norme morali, non ne riuscirebbe mai al fine, pel loro gran numero. Ed esse si moltiplicano tanto più, qualora si tenga conto anche delle varie forme dialettiche che possono ricevere le stesse formole, le quali forme sono di categorie, di generi e di specie.

271. Le categorie si fondano ne' tre modi dell'essere, ideale, reale e morale, in ciascuno de' quali è tutto l'essere. Onde la formola prima: « Riconosci l'essere », può convertirsi nelle tre forme categoriche seguenti:

I^a^. Segui il lume della ragione (l'essere ideale);

II^a^. Aderisci a tutto l'essere reale;

III^a^. Mantieni l'ordine morale.

Ciascuna di queste tre formole contiene tutta la morale nel suo seno, come la contiene la formola primitiva.[1]

272. Le formole generiche si distribuiscono in una gerarchia di generi più o meno espressi; e come ciascun genere contiene nel suo seno tutte le specie, così ciascun gradino della gerarchia de' generi contiene, sotto altra forma dialettica, tutta la morale; come la contiene di nuovo tutto il complesso delle formole specifiche.

273. A noi basta avere accennato questo fatto, onde accade che la stessa massima morale si trova esposta in formole dialettiche diverse, di che ella sembra moltiplicarsi, quand'è veramente la stessa e però non è fondamento che della stessa classe di offici. Questo avviso deve rendere vigilante la nostra attenzione, acciocchè ella non prenda per un documento diverso quello che è lo stesso sott'altra forma.

274. Discendiamo or dunque a favellare degli offici morali speciali, i quali noi dicevamo distinguersi prima di tutto secondo gli enti intellettivi, oggetti della morale. Ora questi, come vedemmo (98-112), per noi sono principalmente due, Iddio e l'uomo. Favelliamo dunque prima degli offici verso Dio, che raccoglieremo sotto il vocabolo di *religione*, e poscia degli offici verso l'uomo, che raccoglieremo sotto il vocabolo di *umanità*.[2]

[1] *Coscienza*, n. 188 e seg. Si vedrà appresso (n. 288) come la formola morale universalissima e le tre categoriche supreme, applicate a Dio che è l'Essere in tutta la sua pienezza, non si mutano, anzi si sublimano e perfezionano.

[2] Quantunque il ragionamento filosofico possa giungere a dimostrare l'esistenza de' puri spiriti, argomentando dalla loro conve-

CAPO II.

Religione - Offici verso Dio.

Articolo I.

Offici generali.

275. *Primo officio generale: fede nella divina esistenza, fondamento di tutti gli altri.* — Quantunque egli sembri che gli offici verso Dio presuppongano la fede alla sua esistenza, tuttavia questa fede stessa può anche considerarsi giustamente come il primo officio riguardante la divinità.[1]

276. E veramente nella fede, ossia nella persuasione dell'esistenza divina, si debbono distinguere due parti:

1° gli argomenti somministrati dalla considerazione dell'universo, dell'umanità, della legislazione

nienza cogli attributi di Dio creatore, nondimeno è la rivelazione quella che ci fa sapere con piena certezza l'esistenza degli Angioli, i loro ministeri verso gli uomini e i doveri degli uomini verso di essi; epperò come l'Angelologia non entra nell'ambito delle scienze puramente razionali, o almeno non vi può essere svolta che imperfettamente, così la trattazione degli offici verso gli Angeli trascende i confini dell'Etica naturale. Vedi *Prefazione alle opere metafisiche*, n. 28.

[1] *Primus est deorum cultus deos credere.* Seneca, *Epist.* XCV. Nota, una stessa verità poter essere oggetto di scienza e di fede sotto rispetti diversi: con ciò si spiega come anche nell'ordine soprannaturale, benchè l'Apostolo dica che *credere oportet accedentem ad Deum quia est* (*Hebr.*, XI, 6), tuttavia il primo articolo del Simbolo cristiano è *Credo in Deum.* Come poi la fede naturale si distingue dalla soprannaturale, vedi nell'*Antropologia soprannaturale,* l. I, c. III, a. III, § 6.

morale ecc., che provano l'esistenza di Dio, e che ne costituiscono quasi la *cognizione diretta;*

2° l'assenso volontario che l'uomo dà semplicemente e pienamente a tali argomenti, e che costituiscono la *ricognizione* morale.

277. La prima parte, cioè gli argomenti che prestano il motivo di credere, è presupposta dagli offici verso Dio, nè può essere ella stessa un officio; ma la seconda parte, cioè l'adesione volontaria ai detti argomenti, ha natura d'un primo officio fondamentale e condizione di tutti gli altri.[1]

278. Si consideri di più, che il prestar fede a ciò che è sommo bene, bene per essenza, non può essere che un atto essenzialmente buono, perchè con questo atto si comincia ad aderire al bene stesso. Ora, poichè un atto non può essere essenzialmente buono se non ha per oggetto il vero, dunque un tal atto ha per oggetto il vero: dunque l'esistenza di Dio è una verità. In questa dimostrazione il bene è quello che conduce al vero. Credere dunque all'esistenza divina è cosa essenzialmente morale; e però ha il concetto di officio morale.

279. *Secondo officio generale: studio di acquistare una nozione retta della divinità.* — La fede adunque alla divina *esistenza* è il primo officio verso Dio, fondamento di tutti gli altri. Ma gli altri offizi discendono poi dalla notizia più o meno retta, più o men profonda dell'*essenza divina;* e però il secondo officio si è lo studio di conoscere Iddio, di procacciarsi una nozione retta della divinità.[2]

[1] L'assenso dato a una verità per argomenti di sola convenienza metafisica è meno facile, e richiede maggiore attività volontaria e morale nel soggetto che lo presta; e appunto perciò l'assenso di fede ha natura di officio. Vedi *Logica*, nn. 1124, 1125.

[2] EPITTETO: *Religionis erga deos immortales praecipuum illud esse scito, rectas de eis habere opiniones* (*Enchiridion*, c. XXXVII). Chi vuol riconoscere Dio per quello che è, deve studiarsi, per quanto

280. Gli uomini che errano nel formarsi il concetto della divina essenza, introducendovi cose ripugnanti, come accadeva a' popoli idolatri, errano del pari nello stabilire gli offici verso la divinità.

281. Gli uomini che la conoscono assai imperfettamente, come accadeva ai filosofi gentili, assai imperfettamente altresì ne assegnano gli offici relativi.[1]

282. La cognizione di Dio si è perfezionata mediante la rivelazione, e soprattutto mediante il Cristianesimo, il quale comunicò agli uomini un lume soprannaturale e perfezionò il naturale. Ma noi, dovendo limitarci ad esporre l' Etica naturale, non possiamo estenderci a quegli offizi che discendono dalla notizia di Dio soprannaturalmente conosciuto. Ciò non ostante, quantunque prendiamo a derivare gli offici dalla sola cognizione naturale della divinità, prenderemo questa cognizione in tutta quella luce e in

gli è possibile, di conoscerlo per quello che è; dal primo officio della fede nell'esistenza di Dio scaturisce quindi l' officio di adoperarsi a rendere a sè più compiuta la cognizione di lui. Sono due le vie per le quali si può rendere più compiuta la cognizione di Dio: l'una suol chiamarsi *di esclusione*, perchè ci fa rimuovere dal concetto di Dio tutti i difetti e le limitazioni degli enti da noi conosciuti; l' altra *di eminenza*, perchè ci fa raccogliere in quel concetto tutti i pregi e le perfezioni degli enti da noi conosciuti, ma senza limiti e divisione, in modo eminente, o meglio senza modo. Vedi *Sistema filosofico*, n. 183. Dal dovere di ampliare a sè la cognizione della Divinità deriva pure il dovere di ricevere quella maggiore cognizione di essa che ci è data dalla rivelazione.

[1] Dio è l'*Essere vivente*. Il genere umano possedeva intera a principio l'idea di Dio, e intera rimase presso il popolo eletto. Presso gli altri popoli si spezzò. L'*essere*, separato dalla vita, non è più Dio; la *vita*, separata dall'essere, non è più Dio. L'essere comune, l'idea, divinizzata, diventò l'idolo de' filosofi; la vita, non più divina ma umana, ma sensibile, diventò l'idolo del volgo: indi l' idolatria del razionalismo e quella del sensismo, il politeismo filosofico e il politeismo popolare. Vedi *Il Divino nella natura*, sez. II e sez. III, ove il Rosmini discorre a lungo di quest'argomento.

tutta quella pienezza a cui è venuta mediante il Cristianesimo, il quale appunto col dare agli uomini una cognizione soprannaturale di Dio, perfezionò la cognizione di Lui naturale.[1]

283. *Il complesso degli offici verso Dio contiene tutta la morale nella sua perfezione.* — Una perfetta cognizione dell'Essere supremo ci fa conoscere questa importantissima verità, che agli offici verso Dio, presi nel loro complesso, si riduce tutta la morale, e questa considerata nella sua maggior perfezione. In vero che cosa è Dio? Iddio è l'essere per essenza, l'essere assoluto. Quindi le tre forme dell'essere debbono in lui riscontrarsi. Le altre cose tutte non possono essere che per partecipazione: possono partecipare delle tre forme, non esser le tre forme.

284. Ora il principio della morale si è « Riconosci l'essere » (271). Ma l'essere è Dio. Dunque tutta la morale si assolve negli offici verso Dio, e quel principio astratto, rendendolo pieno, si converte in quest'altro: « Riconosci Iddio ». Questo dimostra che la religione vera e perfetta deve contenere nel suo seno tutta la morale.

285. Dimostra di più, che la morale senza la religione ha un principio vuoto, perchè quantunque dica: « Riconosci l'essere », non dice però dove questo essere sia, non lo dà in mano quest'essere, non

[1] La cognizione di Dio, come fu già notato (n. 80) o venga dagli effetti (creazione, ecc.) o dal ragionamento ontologico, o dalla esterna rivelazione (prescindendo dal lume interiore di grazia), essendo scompagnata dalla percezione, è sempre una cognizione analogica e negativa. Vedi *Psicologia*, n. 1658 e seg.; *Sistema filosofico,* n. 182; *Teosofia,* a. 1100. Ecco perchè, mancando la percezione dell'oggetto reale che suscita le affezioni simpatiche, è più difficile la morale verso Dio. A questa ragione accenna S. Giovanni quando dice: *Qui non diligit fratrem suum quem videt, Deum quem non videt, quomodo potest diligere?* (I *Ioan.* IV, 20).

dimostra la via che conduca a rinvenirlo, quando la religione dice di più, che « l'essere oggetto universale della morale è Dio ».[1]

286. E di vero il primo e generalissimo officio verso Dio, che è il principio della religione: « Riconosci Iddio come l'essere », comprende virtualmente anche gli offici verso l'uomo, in quanto lo considera come un ente che partecipa della similitudine dell'essere assoluto, cioè di Dio (101-102); onde l'essere assoluto si deve riconoscere e venerare anche in ciò che è da lui fatto a propria imagine. Quindi la formola astratta dell'etica: « Riconosci l'uomo », quando viene perfezionata dalla religione, si perfeziona e completa traducendosi in quest'altra: « Riconosci l'uomo come opera di Dio, fatta a sua imagine e similitudine ».

287. Così avviene, che gli offici verso Dio sono quelli che rivelano il vero titolo della umana dignità, e insegnano che il rispetto che si deve alla natura umana è parte del rispetto che si deve a Dio, a cui somiglianza è fatta quella natura.[2]

288. Ora, essendo l'essere in tre forme, noi vedemmo che il principio della morale, oltre l'enunciazione universale, veste le tre forme categoriche (271). Questo discorso astratto si può applicare agli offici verso l'essere supremo. Il principio universale della morale applicato a Dio non si restringe nè si cangia, ma si divinizza. Del pari le tre formole ca-

[1] Vedi *Filosofia del Diritto*, vol. I, *Sistema morale*, sez. III, *Relazione del principio morale col principio religioso*, e *Storia comparativa* ecc., c. VIII, a. III, § 7.

[2] La divina imagine che è nell'uomo pel lume di ragione, pel quale anche naturalmente l'uomo partecipa di qualche cosa di divino, è ciò che lo innalza a tal dignità che Dio stesso dispone di lui con riverenza grande: *Cum magna reverentia disponis nos* (*Sap.* XII, 18).

tegoriche applicate a Dio non si restringono nè si cangiano, ma si divinizzano. Esse si convertono nelle seguenti:

I^{a}. Seguendo l'*essere ideale*, riferisci questo lume a Dio come a sua sede e sua fonte;

II^{a}. Aderendo all'*essere reale*, riferisci ogni entità reale e te stesso a Dio come a principio creativo e conservativo;

III^{a}. Mantenendo l'*essere morale*, riconosci che ogni ordine morale risiede nella divina volontà, santa per essenza.[1]

Nella morale soprannaturale questi tre principii acquistano le forme seguenti:

I^{a}. Segui Iddio come tua luce;

II^{a}. Dirigiti a Dio come a tuo fine;

III^{a}. Adempi la volontà di Dio;

ciascuna delle quali forme contiene tutta intiera la morale soprannaturale.

§ Unico.

Relazione fra la morale e la religione.

289. Qui è necessario dire qualche cosa circa la relazione fra la *morale* e la *religione*, pigliando la religione, come noi facciamo, per il complesso degli offici verso Dio. Perocchè facilmente si rappresenterà dinanzi all'animo la seguente difficoltà:

« Gli offici verso Dio non occupano che una piccola parte del trattato dell'Etica, e però l'Etica sembra più estesa della Religione, come il tutto è più esteso della parte ». Ma si dice altresì che negli

[1] Vedi *Coscienza*, l. II, c. III, a. II, § 4, e confronta colla *Filosofia del Diritto*, vol. II, nn. 556-568.

offici verso Dio si comprendono anche gli offici verso l'uomo e tutti affatto i doveri etici, e ciò con pienezza e perfezione maggiore che ne' principii dell'Etica; di che se ne dovrebbe inferire che la Religione abbracciasse tutta l'Etica e la perfezionasse altresì. Ora queste due dottrine sembrano contraddirsi fra di loro ».

290. A questa difficoltà si risponde così. La mente umana concepisce una stessa cosa mediante diverse concezioni, cioè con più o con meno di astrazione, ed anche senza astrazione alcuna; quindi accade che, come vedemmo, ciascuna norma morale abbia diverse forme dialettiche più o meno astratte (270-272), e che si possa comporre un'Etica mediante un complesso di formole astratte, e un'Etica mediante un complesso di formole prive di astrazione.

Ora se si considera l'Etica come un complesso di formole astratte, gli offici verso Dio entrano in questo concetto dell'Etica come una parte nel tutto. Se poi si considera l'Etica come un complesso di formole morali non astratte, ma piene e determinate dal loro contenuto, gli offici verso Dio abbracciano nel loro seno tutti affatto gli offici, e però tutta l'Etica con pienezza e perfezione.[1]

291. Queste due forme che può ricevere l'Etica debbono essere insieme raggiunte e armoneggiate, perchè così esigono le leggi della mente umana. A tal fine si comincia ad esporre l'Etica in una forma astratta, e questa chiamasi *Etica pura.*

[1] Prese in tutta la loro ampiezza la religione e la morale si compenetrano, s'immedesimano, perchè la religione deve inchiudere tutto ciò che è morale, e la morale non può escludere ciò che è religioso; la differenza fra morale e religione è quindi solo nel concetto, ossia nella vista astratta in cui esse si considerano, e ne' diversi gradi di sviluppo che possono avere nell'animo umano. Vedi *Filosofia del Diritto*, vol. I, *Sistema morale,* sez. III, n. IV.

Di poi si adempie il vuoto che rimane per l'astrazione, applicando le norme astratte agli enti a cui si riferiscono, e prima a Dio, Essere Assoluto. Allora l'Etica cessando d'essere astratta, e divenendo composta di *concezioni piene*, prende quello stesso ordine che hanno gli enti reali a cui si applica; e quindi si può ridurre tutta ad offici verso la divinità, a quella guisa che tutti gli enti si riducono all'Essere primo e supremo, per virtù del quale sono tutto quello che sono. Noi vedremo che l'Etica stessa si può ridurre ancora tutta intera agli offici verso sè stesso (332-338).

292. Ciò non ostante, rimane ancor vero che gli enti intellettivi, concepiti che sieno dalla mente, esigono rispetto anche da chi non conoscesse Iddio. Ma l'obbligazione che essi in tal caso produrrebbero, non sarebbe che imperfetta, come imperfetto sarebbe il concetto di essi; giacchè il concetto di esseri contingenti non è perfetto se non a condizione che contenga il rapporto di essi coll'essere necessario. La morale dunque che può avere un uomo che si suppone privo della cognizione di Dio, non è che un rudimento di morale, non la morale compiuta che giace nella Religione, nel Cristianesimo.[1]

293. *Forme categoriche degli offici verso Dio.* — Continuiamoci ora nell'esposizione degli offici verso Dio.

[1] L'escludere Dio dalla morale è uno stroncarla, non è però un distruggerla affatto. Sarebbe errore il credere che l'ignorare l'esistenza di Dio o il negarla estingua nell'uomo ogni obbligazione morale: il lume divino della ragione non si può spegnere, e questo lume a tutti fa conoscere e sentire l'esigenza dell'essere. Onde il Salmista a chi domanda: *Quis ostendit nobis bona?* risponde, *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine* (*Psal.* IV, 6, 7). Vedi *Storia comparativa* ecc., c. VI verso la fine, e c. VII, a. VI, § 1; *Coscienza,* nn. 546-556; *Filosofia del Diritto,* vol. II, n. 2216; *Antropologia soprannaturale,* l. I, c. VIII, a. IX.

Noi abbiamo veduto che la nozione compiuta di Dio involge che Egli sia l'ente assoluto nelle tre forme dell'idealità, della sussistenza e della moralità, e che perciò gli offici verso Dio s'inchiudono nelle tre formole categoriche sopra indicate (288).

Ora i nomi che prendono gli offici verso Dio relativamente a quelle tre formole sono quelli di *moralità, culto, obbedienza.*

294. In fatti Iddio in quanto contiene in sè eminentemente l'essere ideale, e però è verità, esige che l'uomo operi in ogni cosa *moralmente;* perocchè altramente, opponendosi all'essere ideale, si oppone a Dio in cui esso si trova.

Essendo Iddio l'essere sussistente, esige come tale che tutti gli altri esseri sussistenti che lo conoscono, prestino a lui *culto* come al loro supremo principio e fine.

Essendo Iddio essere morale, cioè santità per essenza, esige come tale che essi uniformino in ogni cosa la propria volontà alla divina coll'*ubbidienza* a' suoi voleri.[1]

295. Ciascuno di questi tre vocaboli esprime il complesso degli offici verso Dio, ma sotto una relazione diversa, e però l'uno involge l'altro. E veramente non si dà *moralità* perfetta senza culto ed ubbidienza a Dio; non si dà *culto* perfetto senza moralità e ubbidienza; non si dà *ubbidienza* perfetta senza moralità e culto.

296. Ma ciascuno di questi vocaboli esprime il complesso degli offici verso Dio sotto una speciale

[1] In Dio, essere completo e assoluto, sono le tre forme dell'essere e costituiscono il triplice titolo della sua assoluta signoria sopra gli uomini. Questi titoli sono: 1° l'essere Dio *verità* (essere ideale); 2° *principio dell'essere della creatura* (essere reale); 3° *bene assoluto* o *santità* (essere morale). A questo triplice titolo rispondono i tre atti dell'umana servitù: 1° *moralità,* 2° *culto,* 3° *ubbidienza.* Vedi *Filosofia del Diritto,* vol. II, nn. 536-568.

relazione; perocchè il vocabolo *moralità* li comprende tutti, riducendoli a riconoscere Iddio come essere ideale o legge suprema che mostra in ogni caso ciò che si deve fare; il vocabolo *culto* li comprende tutti, riducendoli a riconoscere Iddio come pienezza dell'essere, a cui si deve riferire ogni onore e rispetto dovuto ad ogni altro essere; il vocabolo *ubbidienza* li comprende tutti, riducendoli a riconoscere Iddio come volontà ordinante l'essere universale, a cui si deve uniformare ogni altra volontà.[1]

297. *Ricapitolazione.* — Si raccoglie quindi:

1° Che ogni atto di moralità di natura sua termina in Dio, e che perciò come Iddio viene onorato con ogni atto morale, così Iddio viene offeso con ogni atto immorale[2];

2° Che l'uomo che ha una bastevole cognizione di Dio, e che perciò lo conosce come verità e come legge morale suprema, deve altresì rivolgere abitualmente ad ossequio di Dio le proprie azioni, le quali con ciò ricevono una speciale dignità morale; come al contrario acquistano una maggiore deformità le azioni di un tale uomo se sono immorali[3];

[1] Benchè ciascuno di questi tre atti involga gli altri due, sono tra loro categoricamente distinti, sia per i titoli diversi in cui si fondano, sia perchè ciascuno di essi non contiene se non potenzialmente gli obblighi proprii degli altri due. Vedi *Filosofia del Diritto*, vol. II, nn. 507-602.

[2] La dottrina del *peccato filosofico,* insegnata da Arnaldo, fu condannata come erronea da Alessandro VIII. Questa dottrina non è che conseguenza di quella che, dividendo la verità in filosofica e teologica, ammetteva potere una cosa essere vera in teologia e falsa in filosofia, dottrina di Lutero, figliata dal nominalismo. Vedi a questo proposito il *Galateo dei letterati,* c. II, § 16 in nota; *Introduzione alla filosofia,* I, *Degli studi dell'autore,* n. 41; *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica,* l. II, c. XXVII.

[3] Intorno al dovere di ordinare sè stesso a Dio e tutto a lui riferire, veggansi l'*Antropologia soprannaturale,* l. I, c. V, a. II; la

3° Che sebbene tutte le buone azioni divengano in tal modo un culto che si presta alla divinità, tuttavia vi ha una speciale classe di azioni che riguardano Dio immediatamente, le quali ricevono il nome di culto speciale (298 e seg.).

4° Che sebbene colla moralità e col culto speciale rettamente prestato l'uomo sia certo di operare conformemente alla volontà divina, tuttavia egli è obbligato di adempire con fedele ubbidienza anche ogni altro comando con cui Iddio gli manifestasse la sua volontà;[1]

5° Che la volontà divina viene manifestata anche con leggi positive o precetti, ossia che Iddio li comunichi immediatamente, ossia che per mezzo de' suoi ministri;[2]

6° Che la volontà divina si conosce altresì meditando sugli avvenimenti regolati dalla sua Provvidenza; e che l'uomo è obbligato di cercare sollecitamente di conoscerla per adempirla con ogni fedeltà e fortezza.[3]

Metodica, n. 358; la *Teosofia,* n. 1047 in nota. Vedi anche S. Tommaso, Iª IIªᵉ, q. LXXXVIII, a. VI ad 3ᵘᵐ; *De malo,* q. V, a. II ad 8ᵘᵐ; Lect. III *in ep. ad Coloss.,* c. III, 17 e altrove.

[1] Legge *positivo-divina:* vedi *Coscienza,* nn. 131-135.

[2] Legge *positivo-umana:* vedi *Coscienza,* nn. 175-187.

[3] Chi crede l'universo essere governato dalla Provvidenza, cioè da un Dio potente, sapiente e buono, negli stessi avvenimenti dell'universo legge espressa la divina volontà e il dovere di conformarvisi: e questo saper leggere la volontà di Dio negli avvenimenti del mondo il Rosmini chiamava *spirito d'intelligenza.* Vedi *Ascetica, Lezioni spirituali,* lez. VII, *Disporre tutte le occupazioni della propria vita con uno spirito d'intelligenza; Conferenze sui doveri ecclesiastici,* Conf. XIX, nn. 9 e 13; *Filosofia del Diritto,* vol. II, n. 606.

Articolo II.

Offici speciali.

298. Passando ora a parlare degli offici speciali inverso alla divinità, noi li raccoglieremo sotto la denominazione di *culto;* e li ridurremo a due, cioè al *culto interno* e al *culto esterno.*.

§ 1. *Del culto interno.*

299. Il *culto interno* consiste in quelle persuasioni, atti ed abiti interiori, colle quali l'uomo attribuisce ciò che è dovuto alla divina essenza, e a quelle perfezioni ed attributi sotto i quali la mente umana limitata suole conoscerla.[1]

300. Iddio, come essere sussistente, suol esser conosciuto mediante l'attributo d'*onnipotente;* come prima verità, suol essere conosciuto mediante l'attributo d'*onnisciente;* come essere morale, suol essere conosciuto mediante l'attributo di *santo* e di *buono.*

301. Il primo di questi attributi, l'onnipotenza, esige dall'uomo l'*adorazione,* per la quale la mente umana, paragonando la propria imbecillità all'immensità delle divine forze, entra in una cotale ammirazione e stupore senza limiti, concepisce una

[1] L'atto di riconoscimento pratico dell'Essere supremo dovendo essere, quanto è possibile, vigoroso e pieno, trae seco per nesso dinamico gli affetti e i decreti della volontà e gli atti delle altre potenze alla volontà subordinate, ne' quali il riconoscimento pratico si compie e assolve. Vedi *Coscienza,* n. 590 e seg.; *Psicologia,* n. 1575 e seg.

somma venerazione e riverenzial timore, ed annienta sè stessa, cioè confessa intimamente il proprio nulla, in paragone di quel magnifico essere che è tutto e tutto produce e tutto contiene.[1]

302. L'uomo da questi sensi occupato non osa proferire il divino nome se non pensatamente, con massima riverenza; con modesto ed umile animo rispetta e venera l'amministrazione del mondo, ed a tutti i voleri divini si sottomette.[2]

303. Il secondo di questi attributi, la sapienza, non disgiunto dal primo, esige dall'uomo il sentimento della docilità alla divina parola, il timore dei castighi per gli occulti misfatti, e la speranza dei premi per gli occulti meriti, l'amore della sapienza che viene da Dio, il desiderio di vedere svelato il volto di Dio, ecc.

304. L'uomo di questi sensi compreso ha nella sua condotta una grande sollecitudine e timor figliale di nulla fare che possa dispiacere al sommo Essere,

[1] Il primo precetto del Decalogo, che è la legge razionale positivamente da Dio promulgata (vedi *Coscienza,* n. 429 e seg.), è questo: *Dominum Deum tuum adorabis* (Matth., IV, 10). L'adorazione è il riconoscimento della prima e assoluta signoria della divinità sulla creatura (vedi *Filosofia del Diritto,* vol. II, nn. 541 e seg.). Dall'essere piena e assoluta la signoria della divinità sulla creatura consegue che ogni dovere, rispetto a Dio è *giuridico,* e quindi ogni peccato contiene *ingiuria, ingiustizia,* perchè è un attentato contro l'essenza dell'essere, è una lesione del diritto essenziale di Dio. Vedi *Filosofia del Diritto* loc. cit. e vol. I, *Della natura del diritto,* c. IV, a. I, § 6 e a. II; *Frammenti di filosofia del Diritto e della Politica, Frammento* II.

[2] Del nome santo di Dio (Iehova), incomunicabile e ineffabile, del significato profondo di questo nome, che è il fondamento del monoteismo e compendia la primitiva rivelazione, tratta il Nostro nel vol. IV della *Teosofia, Del divino nella natura,* nella sez. II che è tutta consacrata a questo argomento.

e procede leale ed aperto con Dio, sapendo che nulla può celare a' suoi occhi.[1]

305. Il terzo di questi attributi, la bontà, non disgiunto da' due primi, esige dall'uomo il sentimento di un amor sommo e finale, sia d'apprezzazione, sia d'amicizia, sia di gratitudine, sia di concupiscenza; una fiducia somma ed una sicurezza che Iddio governi tutte le cose ottimamente pel maggior bene, e che sia disposto ad accordare tutti i beni che gli si dimandano; e come nel concetto di bontà vi ha quello di misericordia, così egli produce anche la speranza nel peccatore di ottenere il perdono, ecc.[2]

306. Con tali sentimenti l'uomo innalza a Dio preghiere, colle quali gli domanda tutti i beni; ma in prima di tutto i beni morali, cioè il perdono dei peccati, e la volontà buona e forte al bene, che pure è dono di Dio, e l'allontanamento delle tentazioni morali; e solo dopo di tutto ciò gli altri beni condizionati a que' primi.[3]

§ 2. *Del culto esterno.*

307. Veniamo al culto esterno e proviamone prima l'obbligazione. Gli argomenti che la provano sono:

[1] Altro è il timore puramente servile, altro il figliale: quello è scompagnato da amore e non ritrae dal male, o ritrae solo per l'apprensione del castigo; questo muove da amore di Dio, o almeno è accompagnato da amore, e ritrae dal male per un riguardo a Dio, epperò nelle Sacre Scritture, secondo che è più o meno ispirato da amore, ora è appellato **initium** *sapientiae* (*Psal.* CX, 10), ora **plenitudo** *sapientiae* (*Eccli.* I, 20). Il vero timore figliale non può essere se non in quella religione che insegna a invocar Dio col nome dolce di Padre.

[2] Si possono vedere nel *Manuale dell'esercitatore* le meditazioni latine: *De potentia Dei, De timore, De spe, De bonitate Dei.*

[3] Vedi *Ascetica, Lezioni spirituali,* lez. X, c. I, *Della petizione necessaria ed ottima.*

1° L'uomo deve conservare l'ordine della propria natura, perchè il rispetto ad una natura intellettiva esige che se ne conservi l'ordine col quale è costituita. Ma tale è l'ordine della natura umana, che essendo composta di una parte invisibile (anima) e d'una parte esterna e visibile (corpo), tutto ciò che avviene in quella di pensieri sentimenti ed affetti alquanto intensi, si manifesti in questa; laonde i sentimenti e gli affetti verso la divinità, che debbono esser massimi, naturalmente si esprimono ne' gesti ed operazioni corporali, i quali costituiscono il culto esterno. Ora l'opporsi a ciò è un pervertire l'ordine della natura umana; e però il culto esterno deve aver luogo nell'uomo. Che se quella opposizione e soppressione di atti esterni in onore della divinità nascesse da poco affetto od avversione all'Essere supremo, si aggiungerebbe il delitto d'empietà.[1]

308. 2° È questa una legge psicologica, che l'atto di affetto interno non sia mai compiuto, cioè non possa ricevere tutta l'intensità di cui egli è capace, se non termina e quasi si sfoga in un atto esterno. Ma gli atti del culto interno debbono esser perfetti e qnanto mai intensi, dunque debbono ultimarsi e perfezionarsi cogli atti esterni che ne sono il compimento.[2]

[1] Vedi *Frammenti d'una storia dell' empietà*, I *Beniamino Constant.*

[2] Il culto esterno si fonda nella legge cosmologica insieme e psicologica dell'*armonia,* in virtù della quale il principio razionale tende, quasi per una serie d'anelli successivi, a trarre sino all'ultimo finimento l'atto cui s'è avviato, onde gli è molesto ogni intoppo che venga ad arrestare o mozzare il compimento del suo atto. Quanto poi è maggiore la forza pratica con cui l'atto fu posto, tanto maggiore è l'irruenza, dirò così, a sfogarsi e compiersi di fuori. Vedi *Psicologia,* nn. 1570-1580; *Teodicea,* n. 430.

309. 3° L'uomo ha bisogno di alimentare in sè stesso gli interni affetti verso l'Essere supremo. Ma si ha quell'altra legge psicologica, che l'attenzione dell'uomo ha bisogno per fissarsi ed attuarsi assai di segni sensibili. È dunque necessario che l'uomo abbia de' segni sensibili che esprimono gli attributi e le relazioni dell'Essere supremo, acciocchè il pensiero dell'uomo si fissi in Lui e diriga a Lui gli affetti e li mantenga vivi ed ardenti. In una parola, senza culto esterno o non nasce o cessa nell'uomo anche il culto interno.[1]

310. 4° Finalmente il culto esterno è il vincolo che unisce gli uomini in società religiosa, ossia teocratica; ed è consentaneo alla dignità dell'Essere supremo ch'egli non solo sia venerato dall'individuo, ma ben anco dalla specie umana. Egli è dunque uno speciale officio verso Dio quello che hanno tutti gli uomini di unirsi in società, per riconoscere e venerare il supremo Essere come comune loro Signore e Creatore.[2]

311. 5° Questo uffizio verso la divinità viene rinforzato dagli offici che hanno gli uomini fra di loro, dovendo ciascuno desiderare che quel culto ch'egli

[1] Altro fondamento del culto esterno la legge della *mozione*, che può scomporsi in due parti, una psicologica e l'altra cosmologica. La parte psicologica è negativa e dice: « Senza lo stimolo del reale il principio razionale non si muove a' suoi atti secondi ». La parte cosmologica è positiva e dice: « Il reale suscita l'attenzione e la mantiene in atto e la concentra ». *Psicologia*, nn. 1507 e seg., 1702 e seg.

[2] S. Agostino: *In nullum nomen religionis, seu verum seu falsum, coagulari homines possunt, nisi aliquo signaculorum vel sacramentorum visibilium consortio colligentur* (*Contra Faustum*, l. XIX, c. XI). Intorno al bisogno d'immagini e simboli a rappresentarci le sostanze incorporee puoi vedere la *Psicologia*, nn. 1520-1530.

presta a Dio sia prestato altresì da' suoi simili a loro vantaggio; il quale vantaggio è prima morale, e poscia anche temporale e civile, non avendo la città migliore e più solido fondamento che la comune religione.[1] E questo stesso è voluto dall'amore della giustizia dovuta all'Essere supremo. Poichè non venera l'Essere supremo sufficientemente colui che non brama che tutti gli altri esseri il venerino similmente. Ora niente più giova ad eccitare in tutti la venerazione e il culto interno verso Dio, quanto il culto esterno e pubblico esercitato dalla società intera degli uomini.

312. Dunque il culto deve non solo essere esterno ma anche pubblico e sociale. Il che viene confermato dall'istituzione positiva che Iddio fece della sua Chiesa.

313. La definizione del culto esterno è la seguente: « Il complesso di quelle azioni e cerimonie esterne che esprimano gli affetti interni dell'animo verso la Divinità, li compiano altresì e li eccitino e mantengano in atto colla debita intensione ».

314. Dalla quale definizione apparisce, che dal culto esterno, essenzialmente accompagnato coll'interno, si deve distinguere:

1° la *pietà simulata*, che ha luogo quando si pongono gli atti del culto esterno o per fine di lucro e di umani interessi (ipocrisia), o per ostentazione (fariseismo).[2]

[1] CICERONE pagano: *Haud scio an, pietate adversus deos sublata, fides etiam et societas humani generis et una etiam excellentissima virtus, iustitia, tollatur* (*De natura deorum,* l. II, c. II).

[2] S'oda ancora CICERONE: *In specie autem fictae simulationis... pietas inesse non potest, cum qua simul et sanctitatem et religionem tolli necesse est* (*De natura deorum,* l. II, c. II). Ipocrisia è cercare

2° la *pietà meccanica*, che consiste in voci e gesticolazioni di corpo che si fanno per consuetudine, senza che sieno accompagnati da alcun interno sentimento.[1]

315. Gli atti più speciali del culto sono: 1° la preghiera, 2° il sacrificio, 3° il giuramento, 4° il voto.

316. Sotto la denominazione di *preghiera* s'intende ogni elevazione della mente a Dio, ogni parlare interno o anche esterno che l'uomo fa coll'Essere supremo, e perciò ella abbraccia:

1° l'espressione di tutti gli atti interni di riverenza e di lode alla divinità;

2° i ringraziamenti de' benefizi;

3° le domande delle grazie.

317. In quanto alle domande delle grazie che si fanno all'Essere supremo, i gentili, e specialmente gli Stoici, solevano dimandare i beni esterni, non i beni interni e morali. Onde que' versi d'Orazio:

Sed satis est orare Jovem, quae donat et aufert,
Det vitam, det opes: aequum mi animum ipse parabo.[2]

la gloria della virtù senza avere la virtù (vedi *La Società e il suo fine*, l. IV, c. XXVI). Da ὑποκριτής, istrione, comediante: quasi maschera di virtù. Merita che sieno lette e meditate le pagine nelle quali il Rosmini disvela la malizia delle coscienze falsate dall'*ipocrisia* e dal *fariseismo* (*Coscienza*, nn. 308 e seg., 314, 327, 390). Fra ipocrisia e fariseismo è parentela stretta: *Attendite a fermento Pharisaeorum, quod est hypocrisis* (Luc. XII, 1).

[1] E son pur meditabili le pagine in cui, favellando al clero dell'orazione, lamenta la pietà *meccanica* di que' molti che orano senza intelligenza e senza affetto (vedi *Conferenze sui doveri ecclesiastici*, Conf. XIX, n. 11). Pietà falsa, e che tiene sovente della meccanica, è pur quella del bigotto e del bacchettone, che mentre è tutto nelle pratiche esterne e minute della religione, ne trascura lo spirito; ma poichè questo avviene per lo più per ignoranza o piccolezza di mente anzichè per simulazione, può il bigotto non essere ipocrita. Vedi il Tommaseo, *Dizionario de' sinonimi*.

[2] Orazio, *Epist.* l. I, ep. XVIII, 111-2.

Questo gravissimo errore nasceva 1° da ciò, che conoscevano Iddio come potente e sapiente, ma non come santo e fonte di santità; 2° e da ciò, che presumevano superbamente delle forze del libero arbitrio.[1]

318. Il Cristianesimo illuminò gli uomini a conoscere: 1° che l'uomo ha bisogno dell'aiuto di Dio prima di tutto per essere giustificato, nascendo egli moralmente guasto, e poi per operare il bene morale; 2° che il bene morale è il solo bene dell'uomo, al quale si debbono ordinare e subordinare tutti gli altri.

319. Oltre a ciò i gentili, e quelli altresì che non sono abbastanza addentrati nello spirito del Cristianesimo, molte volte domandano a Dio cose, che il concedere sarebbe loro gran danno; e in tal caso è della bontà di Dio il non esaudirli. Il saper domandare cose veramente utili appartiene alla sapienza, che distingue i veri beni da' beni falsi che sono mali; ed è perciò che solamente l'uomo virtuoso, che antepone a tutto la virtù, è quegli che sa pregare bene.[2] Platone nel secondo Alcibiade tratta di questo argomento, dimostrando come gli uomini s'ingan-

[1] Dell'imperfezione della morale stoica, che chiusa nell'uomo non seppe elevarsi fino a Dio, discorre il Rosmini nella *Storia comparativa*, ecc. c. V, a. IX; c. VI, e c. VIII, a. III, § 7, e nell'*Apologetica, Saggio sulla speranza,* l. I, XII, n. 3, ove nota con Giuseppe Ebreo la somiglianza fra la setta de' Farisei e quella degli Stoici. Degne di essere lette le osservazioni che sull'impotenza della filosofia e morale pagana, della stoica segnatamente, fa G. B. Zoppi nell'aureo libretto: *Sul vocabolario cristiano considerazioni morali,* VI e VII, XXIV, XXVI e altrove.

[2] Gesù Cristo, il Maestro degli uomini, insegnò loro quel che hanno a pregare: *Quaerite primum regnum Dei et iustitiam eius* (questa è la petizione necessaria e ottima, perchè riguarda ciò che è bene in sè ed è il *fine* dell'uomo), *et haec omnia adiicientur vobis* (il resto, che ha ragione di *mezzo* ed è già contenuto nella petizione del *fine*, non può essere che bene relativo). Matth. VI, 33.

nano nelle loro domande che innalzano alla divinità, e loda questi versi d'un poeta greco:

> O Giove re, concedi ottime cose
> A noi, sia che ad averli facciam voti,
> O non facciamo; ma le cose male,
> Anche da chi le chiede, tu allontana.[1]

320. Il *sacrificio* è un'oblazione a Dio di qualche cosa all'uomo cara, in ricognizione del supremo dominio di Dio.

321. Questo atto di religione si trova in tutti i tempi e presso tutti i popoli del mondo, e trae la sua origine da quella *legge psicologica* per la quale l'uomo è inclinato a completare gli atti interni con degli atti esterni (308). Onde l'umano istinto non sarebbe soddisfatto di riconoscere il supremo dominio di Dio con un atto meramente interno, se non completasse quest'atto interno con un atto esterno, col quale offerisse a Dio qualche cosa a sè cara, distruggendola coll'intenzione di dimostrare che Iddio è il Signore di sè e delle cose sue. L'uomo con ciò protesta di anteporre la ricognizione, l'onoranza, il voler di Dio a tutte le cose proprie.

322. In quanto il sacrificio è ordinato a riconoscere il supremo dominio di Dio, dicesi *sacrifizio latreutico*.

[1] Diamo questi versi nel testo greco:

> Ζεῦ βασιλεῦ, τὰ μὲν ἐσθλά, καὶ εὐχομένοις καὶ ἀνεύκτοις
> ἄμμι δίδου, τὰ δὲ δεινὰ καὶ εὐχομένοις ἀπαλέξειν...
>
> (*In Alcib. II*°, c. V, 143).

Più belli forse, e quasi spiranti un'aura cristiana, questi di GIOVENALE:

> *Si consilium vis,*
> *Permittes ipsis expendere numinibus, quid*
> *Conveniat nobis rebusque sit utile nostris.*
> *Nam pro iucundis aptissima quaeque dabunt Di:*
> *Carior est illis homo quam sibi.*
>
> (*Sat.* X, 346-350).

323. Con questo atto di religione l'uomo intende oltracciò:

1° di placare Iddio irritato per i peccati: *sacrifizio propiziatorio;*

2° di riconoscere i benefizi da Dio ricevuti: *sacrifizio eucaristico;*

3° di ottenere da Dio nuove grazie: *sacrifizio impetratorio.*[1]

324. Il *giuramento* è un' asseveranza della veracità della propria testimonianza e della fedeltà della propria promessa confermata con espressa provocazione all'onniscienza, onnipotenza e giustizia vendicatrice di Dio nel caso di menzogna o di perfidia.

325. Una tale provocazione è un atto religioso, col quale si proclama e confessa Iddio come vindice onniscio e potentissimo della giustizia; e può essere giustamente data e richiesta, purchè l'affare di cui si tratta sia gravissimo.

326. Contro quest'atto religioso si può peccare in tre modi:

1° facendo intervenire il giuramento per lieve cagione, il che è mancamento di riverenza all'Essere supremo;[2]

[1] Nella legge dell'*armonia*, di cui sopra (n. 307 in nota), si fonda il *sacrifizio*. L'uomo, che sentendo intimamente la infinita maestà e santità di Dio e la signoria di Lui su tutte le cose, e insieme il proprio nulla, la propria reità, il proprio debito, vuol rendere a Dio ciò che gli spetta, si sente spinto a trasportare sè stesso in Lui, a restituirgli la forma reale, che separata dall'essere perisce. Di qui l'origine de' sacrifizi umani. Se non ci fosse il divieto di Dio, l'uomo vorrebbe immolargli la propria vita, distruggere sè stesso; e invece di sè, distrugge a onore di lui le cose a sè più care. La distruzione è l'espressione dell'adorazione, della gratitudine, dell'espiazione, dell'impetrazione: indi il sacrifizio *latreutico, eucaristico, propiziatorio, impetratorio*. Vedi *Psicologia*, n. 1580 e *Teosofia*, nn. 1057 e 1058.

[2] Epitteto: *Iuramentum recusa, si fieri potest, omnino; sin*

2° spergiurando, il qual gravissimo delitto chiama sopra di sè l'ira di Dio;

3° promettendo con giuramento cosa illecita, ed è profanazione sacrilega del nome santo, e quasi tentativo di rendere Iddio complice della propria iniquità.[1]

327. Un tale giuramento non tiene, secondo il detto che *iuramentum non est vinculum iniquitatis.*[2]

328. Il *voto* è una promessa che si fa a Dio di fare o di prestare qualche cosa moralmente buona e non altronde obbligatoria.[3]

329. Esso è un atto di religione, riconoscendosi e confessandosi con ciò l'essenziale santità di Dio, come quella a cui è accettevole tutto ciò che è virtuoso.

330. È necessario: 1° il fare tali atti religiosi con gran rispetto e considerazione; 2° dopo fatti, il mantenerli fedelmente, giacchè l'infrangerli è quanto un rendersi perfidi mancatori di fede con Dio medesimo.[4]

minus, quantum potes (*Enchirid.*, c. XLIV); massima che consuona a quella del Savio: *Iurationi non assuescat os tuum* (*Eccli.*, XXIII, 9) e previene l'altra di Cristo: *Non iurare omnino* (Matth., V, 34).

[1] Questi tre modi si oppongono alle tre condizioni che nel giuramento sono richieste dal Profeta: *Iurabis: Vivit Dominus, in veritate, et in iudicio, et in iustitia.* (Ierem., IV, 2).

[2] A ragione il Rosmini disapprova come temerari, oltraggiosi alla verità e contrari a quella libertà d'opinioni che la Chiesa rispetta, que' giuramenti che soglionsi o solevansi fare in alcune scuole o accademie o corpi religiosi, di difendere come vere certe dottrine che sono ancora disputabili. Vedi *Coscienza*, n. 449.

[3] D'ordinario ciò che presta materia al voto non è cosa obbligatoria; può tuttavia il voto cadere anche su cosa già debita, e allora il voto aggiunge un nuovo titolo d'obbligazione.

[4] La *maturità* nel promettere e la *fedeltà* nell'adempiere sono espresse in queste parole del Savio: *Si quid vovisti Deo, ne moreris reddere: displicet enim ei* INFIDELIS *et* STULTA *promissio* (*Eccle.*, V, 3).

CAPO III.

Umanità - Uffizi morali verso gli uomini.

331. L'uomo è il secondo oggetto della morale. Gli uffizi che l'uomo ha verso l'uomo si possono raccogliere sotto il nome di umanità (274).

Articolo I.

Offici dell'uomo verso sè stesso.

§ 1. *Differenza fra gli offici verso sè stesso e gli altri uomini.*

332. Vi ha egli distinzione fra gli offici che l'uomo ha verso sè stesso e gli offici che l'uomo ha verso gli altri? — Non vi ha distinzione di *oggetto:* l'oggetto essendo il medesimo, cioè essendo sempre nell'uno e nell'altro caso l'uomo, i doveri verso sè stesso e i doveri verso gli altri sono della stessa natura, appartengono alla stessa specie.

333. Ma quantunque della stessa specie, e però della stessa dignità perchè l'oggetto è il medesimo; tuttavia essi si partono in due classi per una differenza notabilissima, cioè per la diversa relazione che ha l'uomo con sè stesso e cogli altri.[1]

[1] Gli antichi non facevano un trattato a parte de' doveri verso sè stesso. (Vedi Cicerone, *De officiis*, l. III, c. VI). Gesù Cristo assomma la legge morale ne' due precetti della carità di Dio e del prossimo: *Diliges Dominum Deum tuum... Diliges proximum tuum sicut te ipsum. In his duobus mandatis* UNIVERSA LEX PENDET *et prophetae* (Matth., XXII, 37, 39, 40). Il *sicut te ipsum* non costituisce un terzo precetto, ma dice l'esempio, il modulo, la misura

In che consiste questa speciale relazione che ha l'uomo con sè stesso? — Consiste in questo, che l'uomo, allorquando esercita gli offici morali verso sè stesso, egli è a un tempo il *soggetto* e l'*oggetto* della morale. All'incontro, quando esercita gli offici verso gli altri, egli è solamente il soggetto della morale, e l'oggetto sono gli altri uomini.

334. L'uomo dunque è sempre in tutti i suoi atti il *soggetto* della morale, ma non ne è sempre in tutti i suoi atti anche l'*oggetto*, avendo egli per oggetto de' suoi atti talora Iddio, talora gli altri uomini.

335. *Tutta la morale si può ridurre ai doveri verso sè stesso.* — La distinzione proposta è degna di essere considerata, perchè da essa procede un' importante conseguenza. Al soggetto è imposta la legge morale dagli oggetti tutti, che mettono fuori l'esigenza morale. Quindi avviene, che se il soggetto della moralità disubbidisce alla legge, qualunque sia l'oggetto da cui la legge provenga, egli sempre opera male, e quindi rimane affetto dal male morale, disordina sè stesso.

Ora egli è chiaro che, sotto questo aspetto, tutti gli offici morali si possono ridurre, quanto alla forma, ad offici che l'uomo ha verso sè stesso.

336. Noi l'abbiamo già indicato (193), quando abbiamo detto che la *necessità oggettiva* della morale si traduce anche in una *necessità* morale *soggettiva*, che si esprime in questa proposizione: « Se

della dilezione degli altri. La natura umana è la medesima in tutti gli uomini, epperò i doveri verso sè stesso non differiscono essenzialmente dai doveri verso gli altri, da farne una categoria a parte; benchè ne differiscano accidentalmente e vadano loro innanzi, nessuno essendo a noi *prossimo* più che noi stessi. Vedi *Principii della scienza morale*, c. VII, a. VIII, e *Storia comparativa* ecc., c. VIII, a. III, § 2.

tu non osservi la norma morale, deformi te stesso, ossia acquisti il male morale »; e che la necessità soggettiva può essere espressa in questo principio soggettivo: « Perfeziona te stesso »; ovvero: « Abbi cura della tua morale integrità ».[1]

337. Ma non è già da credersi che questo principio soggettivo tragga la sua virtù obbligatoria dal soggetto, anzi egli altro non viene ad esprimere se non l'autorità dell'oggetto,[2] la quale è tanta, che se il soggetto non la rispetta, rimane deturpato (29, 30).

338. Conviene dunque osservare, che quando si dice *oggetto* si esprime un ente qualsiasi, in quanto viene dalla mente conosciuto e contemplato. Ora quest'ente contemplato dalla mente può essere lo stesso soggetto contemplante ed operante moralmente; e in tal caso la mente vede che tutto ciò che egli opera di bene morale è suo bene, tutto ciò che opera di male morale è suo male.[3] Quindi con ogni bene che

[1] Vedi *Sistema filosofico*, n. 207.

[2] La prima legge della ragione pratica è l'*oggettività* (vedi *Psicologia*, nn. 1428-1430). Quindi non dal soggetto come *puro reale*, ma dal soggetto considerato *oggettivamente* si deriva l'obbligazione (vedi *Storia comparativa* ecc., c. VII, a. III, § 2 e *Teosofia*, n. 740). Il fermarsi nel soggetto e voler trarre l'obbligazione da esso è soggettivismo, che toglie alla morale ogni solido fondamento. E al soggettivismo riesce infine la nuova scuola filosofica detta *dell'azione*, di cui è corifeo in Francia il Laberthonnière: negando all'idea la staticità, facendo di essa una creazione del nostro spirito, le si toglie ogni carattere di necessità e di assolutezza, e si fa contingente e relativa anche la morale. Vedi nella *Rassegna Nazionale*, an. 1906, 1907, *Studi sulla filosofia dell'azione* di CARLO CAVIGLIONE.

[3] L'opposizione fra il soggetto e l'oggetto, donde l'antinomia morale che è una delle tre facce del problema ontologico, si toglie e svanisce mercè il pensare assoluto: il soggetto deve ritrovare sè nell'oggetto: all'oggetto appartiene l'*assolutità* dell'essere, al soggetto la *relatività:* questa relatività si assolutizza allora quando finisce la sua azione nell'assolutità, e così l'antinomia si scioglie. Vedi *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica,* l. II, c. XXVII.

operi, perfeziona sè stesso; con ogni male che operi, deteriora sè stesso. Il principio adunque: « Evita la propria imperfezione morale ed ottieni la propria perfezione morale », racchiude tutta intera la morale; ed è così che, senza cadere negli errori dei soggettivisti e degli utilitari, si può ridurre tutta la morale ai doveri verso sè stesso, appunto perchè l'uomo con qualsia male che faccia, pecca contro sè stesso, perchè danneggia sè stesso. Onde in un sacro libro è scritto, che ognuno che pecca, odia l'anima sua.[1]

339. *In quante maniere speciali l'uomo può offendere gli offici che ha verso sè stesso.* — Il male adunque che l'uomo può fare a sè medesimo, generalmente parlando, si è togliere a sè il bene suo proprio che è l'onesto (1-3), togliere a sè stesso l'innocenza e introdurre in sè il disordine morale.

Ma poichè l'uomo può far questo in più maniere, noi dobbiamo enumerare queste diverse maniere di produrre in sè il disordine morale. Queste maniere sono le sei seguenti:

I^a^. Col mancare agli offici verso Dio, l'uomo deteriora grandemente sè stesso; e con l'adempire tali offici per lo contrario migliora sè medesimo.

II^a^. Qualunque male l'uomo cagioni o attenti di cagionare volontariamente agli altri uomini, egli produce con ciò il disordine morale in sè stesso; qualunque bene egli cagioni agli altri o brami di cagionare agli altri uomini, l'uomo con ciò migliora moralmente sè stesso.

[1] *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam* (*Psal.* X, 5); *qui faciunt peccatum et iniquitatem, hostes sunt animae suae* (TOB., XII, 10). E la ragione si è perchè il bene morale è il vero bene dell'uomo, anzi è l'unico bene che ha prezzo assoluto e finale per lui, è l'UNUM NECESSARIUM, secondo la frase evangelica (LUC., X, 42); e perciò la perdita di questo bene è il massimo danno e il sommo male dell'uomo. Vedi *Ascetica, Lezioni spirituali*, lez. X, nn. 1, 3, 5, 6.

III^a^. Senza fare od attentare di fare alcun male al suo prossimo, e senza nè pur fare alcun danno intellettuale o fisico à sè stesso, l'uomo può introdurre nella sua propria natura e persona il disordine morale; per lo contrario può anche conservare ed aumentare l'ordine morale della sua natura e della sua persona. Noi chiameremo questo: *officio dell'ordine morale in sè stesso.*

IV^a^. L'uomo può introdurre in sè il disordine morale col cagionare a sè stesso volontariamente il male intellettuale o coll'attentare a ciò. E al contrario l'uomo opera con pregio morale cercando di promuovere in sè ordinatamente la intellettuale coltura. Noi chiameremo questo: *officio della coltura intellettuale del soggetto.*

V^a^. L'uomo può introdurre in sè il disordine morale col cagionare a sè stesso volontariamente il male fisico, o attentare a ciò; e può con merito morale giovare a sè fisicamente, se ciò egli fa con debito ordine. Noi chiameremo questo: *offizio della coltura fisica.*

VI^a^. L'uomo può introdurre in sè il disordine morale col cagionare a sè stesso volontariamente un danno nelle cose esteriori; e può con merito morale giovare a sè in ordine alle stesse. Noi chiameremo questo: *officio dello stato esterno.*

340. In quanto alla prima ed alla seconda di queste sei maniere, non è qui da favellarne; perocchè se ne parla implicitamente dove si espongono gli offici morali che riguardano Iddio, e gli offici morali che riguardano i nostri simili. Rimane dunque a favellare delle altre quattro maniere.

§ 2. *Dell'officio della propria perfezione morale.*

341. Il primo officio speciale che ha l'uomo verso sè stesso è questo: *Promuovere la propria perfezione morale esercitando l'officio dell'ordine morale.* Questo officio ne comprende due, perocchè il soggetto umano deve:

I°. ristorare l'ordine morale in quella parte nella quale si trova manchevole, e conservarlo in quella parte in cui è intero;

II°. accrescerlo e perfezionarlo, atteso che l'uomo è un essere perfettibile. Diciamo qualche cosa d'entrambi.[1]

342. *Ristorare e conservare l'ordine morale in sè stesso.*

In che consiste l'ordine morale? L'ordine morale della natura umana consiste:

1° nella sommissione della ragione pratica alla legge morale ed a Dio che n'è il fonte;

2° nella sommissione delle passioni e propensioni corporee alla ragione.[2]

[1] La perfettibilità umana è indefinita dal lato della scienza e della virtù, perchè infinita è la conoscibilità e l'amabilità dell'essere. (Vedi *Antropologia soprannaturale*, l. II, c. IV, a. X, e l. IV, p. I, c. I, a. IV e V; *Teosofia*, n. 699). Il dovere che ha l'uomo di curare la sua morale perfezione nasce dalla necessità morale di aderire alla verità per non rendersi difettoso (Vedi *Filosofia del Diritto*, vol. I; *Sistema morale*, sez. I, p. VII; *Ascetica, Lezioni spirituali*, lez. I; *Sulla vita perfetta in generale*). È questo il punto (per dirlo di passaggio) dove l'Ascetica, che è la dottrina dei mezzi onde l'uomo perfeziona sè stesso, viene a toccare la Morale, anzi a farne parte, dacchè questi mezzi diventano oggetto di morale obbligazione. (Vedi *Sistema filosofico*, n. 243).

[2] Sono tre le tendenze fondamentali dell'uomo, al *vero*, al *bene morale*, al *bene eudemonologico*. Perchè l'operare dell'uomo sia ordinato e armonico, deve la tendenza eudemonologica seguire le due altre;

343. Rispetto alla prima di queste due condizioni, vi ha dunque disordinazione morale nell'uomo quando la ragione pratica non si sommette e ubbidisce alla legge morale della verità e a Dio, fonte originaria di quella; e però l'uomo pecca contro il primo officio che deve esercitare inverso sè stesso:

1° Col non amare la verità in tutte le ricerche e le questioni e col preferire ad essa l'errore — *Officio d'amare la verità.*[1]

2° Col tenere la verità prigioniera, inorpellata, o dire la menzogna — *Officio della sincerità e della veracità.*[2]

3° Col non darsi alcuna cura di conoscere i propri doveri morali, facendone poco conto, o volendo ignorarli per poterli trasgredire con qualche scusa — *Officio d'istruirsi de' propri doveri.*[3]

4° Con l'amore proprio disordinato ed una stima soverchia di sè stesso, che rende l'uomo indocile al vero — *Officio della docilità e dell'umiltà.*[4]

quando vuol scompagnarsi da esse o prevalere, l'operare dell'uomo è disarmonico, l'ordine rotto. (Vedi *Logica*, n. 228).

[1] Innumerevoli nelle opere del Rosmini i luoghi ove parla del dovere di amare la verità, e ne parla con l'accento dell'uomo che della verità è forte innamorato. (Vedi, tra gli altri, *Logica,* nn. 280, 868, 853, 872; *Filosofia del Diritto,* vol. I; *Sistema morale,* sez. I, n. II; *Coscienza,* nn. 367, 437, 450; *Introduzione alla Filosofia,* I, *Degli studi dell'autore,* n. 23; *Conferenze sui doveri ecclesiastici,* Conferenza XVIII).

[2] In due precetti il Nostro raccoglie le norme per non offendere la verità ne' propri giudizi: 1° « Non affermare cosa che non sai, o in altro modo da quello che la sai »; 2° « Afferma tutto quello che sai, ma nel modo che lo sai (lo stesso dicasi del negare) ». Da questi due precetti egli trae poi le regole a parlare con veracità. (Vedi *Logica,* nn. 168, 186, 187).

[3] Vedi *Coscienza,* nn. 443-445.

[4] Fra le regole che dispongono l'uomo filosofo a usar bene del proprio intelletto, accanto al *coraggio filosofico* il Rosmini colloca sapientemente l'*umiltà filosofica.* (Vedi *Scritti vari di metodo e di pedagogia,*

5° Finalmente col non voler riconoscere praticamente la verità conosciuta, di modo che ogni mancamento nella stima pratica è una disordinazione in questa prima subordinazione della ragione alla verità.[1]

344. Rispetto alla seconda delle condizioni indicate, vi ha disordinazione morale nell'uomo, quando le passioni e propensioni corporee prevalgono alla ragione.[2] L'uomo dunque pecca ancora contro il primo officio che deve esercitare verso sè stesso:

1° Coll'incontinenza, colla quale avvilisce l'intelligenza umiliandola sotto la sfuggevole sensazione e seguitando questa come vile schiavo, invece di lasciarsi guidare da quella fonte di vera libertà spirituale — *Officio della castità.*

2° Coll'intemperanza, con la quale di nuovo avvilisce la propria intelligenza sotto i piaceri della gola, cioè del mangiare e del bere soverchio — *Officio della temperanza e della sobrietà.*[3]

III, *Del metodo filosofico*, lez. XXVIII e XXIX). Ma l'umiltà è ancora più necessaria che il coraggio a vincere l'orgoglio della ragione e piegarla al riconoscimento pratico della verità.

[1] La verità è il principio della morale, e il riconoscimento sincero della verità è il sommo dei doveri (Vedi *Principii della scienza morale*, c. V, a. V).

[2] La fede, le tradizioni dei popoli, la quotidiana esperienza attestano essere in noi allentato il nesso di dipendenza delle potenze inferiori dalla ragione: onde avviene che le potenze inferiori si ribellino all'impero della ragione, e la ragione da esse trascinata si ribelli all'impero della legge. (Vedi *Antropologia*, nn. 689, 690, 725, 726; *Antropologia soprannaturale*, l. III, c. IX, a. II). Da imperfezione della percezione primitiva, che è il vincolo del principio razionale col proprio corpo, è da ripetere la debolezza di questo principio a dominare il principio senziente animale. (Vedi *Psicologia*, nn. 1192-1195, 1277). Nel sistema de' pseudomistici e in quello de' pseudomisti la ragione di questo fatto mal si può dare, come dimostra il Paganini, *Delle più riposte armonie* ecc., c. II, a. 6.

[3] L'orgoglio delle potenze animali si doma con la *temperanza* e

345. D'intemperanza nel cibo si può peccare in cinque maniere, raccolte in questo verso:

Praepropere, laute, nimis, ardenter, studiose

Questi obbrobriosi vizi, oltre il disordine morale che adducono nell'uomo, traggono anche dietro di sè conseguenze funestissime quanto alla salute corporale.

346. 3° Con l'ozio e con la dissipazione, per la quale l'uomo, in luogo di seguire il dettame della ragione che lo scorge a far buon uso del tempo impiegandolo in opere utili, si dà a logorarlo in piccoli passatempi — *Officio d'una seria occupazione.*[1]

4° Con l'ira e colle altre passioni tutte, le quali offuscano l'intelligenza e tolgono di mano alla ragione il reggimento dell'uomo, rendendo questo deforme, e assomigliandolo ai bruti — *Officio di evitare le perturbazioni dell'animo.*[2]

347. Tutti questi offici si possono raccogliere in due studi, a cui l'uomo deve attendere rispetto a sè:

1° *Studio di accrescere il dominio sopra sè stesso,* con l'aumentare la potenza della ragione e della libertà morale, la quale si accresce: *a*) con un grande amore della verità e riverenza alla legge morale;

con la *castità*. Di quest'ultima virtù molte e gentili cose lasciò scritte il Nostro in un libriccino intitolato: *Il fiore della purità;* e della castità verginale altamente parla nella *Filosofia del Diritto,* vol. II, nn. 991, 992.

[1] Sull'occupare bene il proprio tempo, vedi *Ascetica, Lezioni spirituali,* lez. VII, *Disporre tutte le occupazioni della propria vita con uno spirito d'intelligenza.*

[2] Le passioni perturbano il giudizio e scemano il dominio della ragione. (Vedi *Logica,* nn. 290, 291 e *Galateo dei letterati* c. II, § 1). Quanto giovi a scernere il vero e cansar l'errore l'aver l'animo libero dalle passioni, o almeno il tenerle in freno, veggasi nel *Nuovo Saggio,* n. 1330-1333.

b) con l'esercitarsi a vincere sè stesso, non secondando le proprie propensioni cieche, irrazionali, capricciose (annegazione di sè stesso), giacchè qualsiasi vittoria che l'uomo ottiene sopra sè stesso, aumenta la sua forza morale; *c*) e soprattutto con l'impetrare l'aiuto e la fortezza necessaria dall' Essere supremo mediante l'orazione (316, 317).

348. 2° *Studio di diminuire la forza delle passioni ed appetiti irrazionali,* il che si ottiene: *a*) col sentimento della dignità umana, il quale fa nascere nell'animo un cotale disprezzo de' piaceri e de' dolori corporei e una salutare alterezza e disdegno che ricusa piegarsi alle cose vili e basse; *b*) col sottrarre ogni alimento e incentivo alle passioni (custodia gelosa de' propri sentimenti, moderazione in ogni cosa).[1]

349. *Accrescere e perfezionare l'ordine morale in sè stesso.*

L'uomo è *perfettibile;* e un officio generale che ha l'uomo verso sè stesso riceve questa formola: « Svolgi la propria perfettibilità ».[2]

350. Questa formola si applica alle tre specie di beni subordinati fra loro, che sono: 1° ordinazione morale, 2° ordinazione intellettuale, 3° ordinazione fisica.

351. In quanto all'ordinazione morale, ella si accresce e si svolge: 1° quanto più la ragione è resa forte sopra la parte inferiore della natura umana mediante una maggiore adesione alla legge morale e a Dio; e 2° quanto la parte inferiore è più umiliata e sommessa a' freni della ragione.[3]

[1] Vedi quello che si dirà più sotto ai nn. 355 e 356 intorno al raffrenamento delle passioni.

[2] Rivedi le note ai nn. 341 e 342.

[3] È da notare che non ogni aumento o perfezionamento di potenza soggettiva ammigliora e perfeziona il soggetto; anzi ogni volta

352. È dunque officio di ciascun uomo di promuovere ed accrescere continuamente in sè stesso l'abilità e dignità morale con una maggior intensione di proponimenti e di sforzi verso il bene. L'uomo, quanto alla maniera morale di sentire e di agire e di prendere libere determinazioni, può divenire continuamente più perfetto, e però egli è anche a ciò obbligato. Egli può e però deve accrescere in sè stesso ogni dì più la somma riverenza verso la legge morale e i dettami speciali di lei, riguardandoli come comandi divini, e rendere questa sua riverenza più efficace; egli può e deve avvigorire e confermare ogni dì più la maniera sapiente, benevola e forte del suo sentire e del suo operare, e secondo la varietà delle occasioni e de' luoghi manifestare ne' suoi costumi la probità e la nobiltà del suo morale carattere.

353. È ancora suo officio di educare in sè stesso specialmente negli anni della gioventù, quelle facoltà che presiedono ai piaceri e ai dolori, e con le quali si desiderano le cose utili e si sfuggono le nocevoli. Poichè queste facoltà, come possono nuocere alla bontà morale se sono sfrenate e indisciplinate, così possono giovare se sono corrette, sommesse alla ragione e indirizzate a fare il bene con energia maggiore. I nobili sentimenti dell'animo debbono prevalere alle basse e ignobili tendenze animali. E veramente vi sono alcuni pensieri o sentimenti propri degli animi ben fatti, che prestano grande servigio alla coltura dell'onestà e sono di freno agli incita-

che quell'aumento di forza si sottrae alla potenza superiore e ordinatrice, cioè alla ragione, il soggetto ne resta danneggiato e peggiorato: così l'escrescenza morbosa aumenta al corpo il volume, ma ne scema il vigore, la bellezza, il decoro. Vedi *Psicologia*, n. 917, e *Teosofia*, n. 570.

menti de' vizi, quali sono principalmente il *pudore*, la *simpatia* de' beni e de' mali altrui, il *senso del bello* di natura o d'arte.

354. Deve soprattutto aversi grandissimo riguardo al pudore, come quello che suol essere spesso fermissima difesa dell'innocenza e della virtù. Il qual nobilissimo e preziosissimo sentimento suole far sì che aborriamo da tutte quelle cose che riguardano lo stimolo sensuale, e o ignoriamo, ovvero fuggiamo sollecitamente, tutto ciò che è contrario alla pudicizia, che vien messa in pericolo dalle immodestie, da' liberi discorsi e dalla lettura de' libri scorretti.[1]

355. Dimostrando l'esperienza, che non v'ha cosa che più oscuri il lume della ragione e sgagliardi la rettitudine della volontà delle sensazioni ed appetiti veementi, che perciò acquistano il nome di *perturbazioni*, egli è necessario di commettere alla ragione il governo delle facoltà che li producono, acciocchè questa possa impedire che nascano e sopprimere quei

[1] « Il pudore è quell'allarme cui dà la parte nobile dell'uomo, al sentire o preveder la minaccia che le fa la parte inferiore di soverchiarla: è quella vergogna altresì, che prova l'uomo a immaginar discoperta dagli altri in lui tale ontosa minaccia che le vien fatta con forze sempre poderose dalla parte ribelle, comparativamente alle poche e fiacche della parte superiore e razionale, nata a imperare ». Così nella *Filosofia del Diritto*, vol. II, n. 1088, è descritto il pudore. Vedi in che differisce questo sentimento e quanto è più delicato e nobile della *vergogna*. Il pudore avvisa il pericolo e mira a preservare dalla caduta; la vergogna per lo più segue la caduta, è la confessione di essa, congiunta spesso al pentimento e all'ammenda. Odi il Poeta:

Come i fanciulli vergognando muti,
Con gli occhi a terra, stannosi ascoltando,
E sè riconoscendo e ripentuti.
(*Purg.*, XXXI, 64-66).

Puoi vedere intorno al pudore e alla vergogna *Il rimorso* del Caviglione, al n. XXVII, e l'annotazione che al passo qui citato del Rosmini fa il Perez nel volume *Letteratura e arti belle*, parte II, pag. 651.

troppo veementi e disordinati movimenti, ovvero nati li possa temperare e reggere, e possa altresì al suo impero eccitarli, se sono onesti, con ordine e modo, affine che diventino, quando abbisogni, come sproni e stimoli alla volontà virtuosa che acquista per essi energia e valore alle grandi cose.[1]

356. Senza la qual signoria della ragione sui sentimenti e sugli appetiti, chiamata da Cicerone *temperanza,*[2] non si dà nè vita proba, nè beata. Poichè chi più tristo e chi più misero di colui che è sempre agitato e sbattuto da' torbidi moti dell'animo suo, straziato da veementi desideri e timori, da vani godimenti illuso e snervato, martoriato dal sentimento e dalla noia e dal fastidio di sè stesso? E all'opposto chi mai si può immaginare più beato di colui che non brucia di alcuna perversa cupidigia; nè lo inquieta o disturba alcuna accusa interiore di sua coscienza; dopo vani pensieri non è straziato da cure e da ambascie; frivoli e ingannosi beni non lo illudono, e i mali della vita, che sa fortemente sopportare, non lo atterriscono? [3]

§ 3. *Dell'officio della propria coltura intellettuale.*

357. Il secondo officio speciale che ha l'uomo verso sè stesso è questo: *Promuovere la propria per-*

[1] Cicerone, *Omnium perturbationum fontem esse dicunt intemperantiam, quae est a tota mente et ratione defectio, sic aversa a praescriptione rationis, ut nullo modo appetitiones animi nec regi, nec contineri queant... Temperantia sedat appetitiones et efficit ut eae rectae rationi pareant, conservatque desiderata iudicia mentis* (*Tusc.*, l. IV, c. IX).

[2] *Tusc.*, loc. cit., e *De natura deorum*, l. III, c. XV.

[3] Vedi *Apologetica, Saggio sulla speranza,* principalmente il l. III, *Della religione che toglie le illusioni della speranza e gli affanni del timore.*

fezione morale con lo studio della propria coltura intellettuale.

La coltura intellettuale non potrebbe costituire l'oggetto di un officio morale, se essa non potesse essere ordinata al bene morale dell'uomo. Quindi noi proponiamo questo officio con questa formola: « Officio di promuovere la propria perfezione morale con lo studio della propria coltura intellettuale ».[1]

E veramente il bene proprio dell'uomo non è che il morale (1-3), o ciò che al morale si riferisce (261-269). Quindi la coltura stessa intellettuale non ha ragione di bene in sè sola considerata, ma ha ragione di bene quando è diretta ad accrescere nell'uomo la morale perfezione e serve veramente a questo fine.[2]

Errano adunque quelli che cercano la scienza per sè stessa, mossi dall'orgoglio o dalla vanità della fama, e non la cercano come un mezzo alla morale perfezione, la quale, come è l'unico bene per sè, così è l'unico fine a cui l'uomo deve rivolgere ragionevolmente tutte affatto le sue azioni e tutti i suoi desideri.[3]

[1] Tutto ciò che è nell'uomo, quando possa essere ordinato al servigio e all'amore dell'essere, può diventar morale per partecipazione. (Vedi *Teosofia,* n. 740).

[2] Del dovere di coltivare l'intelligenza, per la quale nobilissima facoltà l'uomo è fatto a somiglianza di Dio, si parla nel libro II dell'*Educazione cristiana,* c. II, e più diffusamente nella *Logica,* l. III, sez. IV, c. III, a. I, che s'intitola *Arte d'imparare,* e discorre degli scopi che deve proporsi chi vuol educare le proprie facoltà intellettive e morali, e degli stimoli e aiuti di cui può giovarsi, e de' fonti delle cognizioni e delle regole per attingerle.

[3] Qui battono le parole di S. Bernardo: *Sunt qui scire volunt eo fine tantum ut sciant; et turpis curiositas est. Et sunt qui scire volunt ut sciantur ipsi; et turpis vanitas est. Et sunt item qui scire volunt ut scientiam vendant, v. c. pro pecunia et honoribus; et turpis quaestus est. Sed sunt quoque qui scire volunt ut aedificent, et charitas est; et item qui scire volunt ut aedificentur, et prudentia est. Serm.* XXXVI *in Cantic.*

358. Secondo questo gran principio, l'uomo in procacciando la propria coltura intellettuale deve seguire le regole seguenti:

1° Deve avere un criterio giusto nella stima che fa del sapere, non lasciandosi pervertire il giudizio dall'ammirazione verso una scienza apparentemente grande, ma erronea, cavillosa, indigesta, vantatrice e piena di ostentazione, la quale crede di bastare a sè stessa e di poter disobbligare gli uomini dalle loro morali obbligazioni; ma deve dare la sua stima alla scienza reale, conforme alla verità, retta, ben ordinata e modesta;

359. 2° Deve procacciare a sè stesso le disposizioni opportune per l'acquisto della vera scienza che sono:

a) l'*umiltà,* che rende l'uomo docile discepolo alla verità e non cerca con la scienza di procacciarsi una vana gloria fra gli uomini;[1]

b) la *purgazione dell'anima* da' vizi e dalle passioni che offuscano l'occhio dell'intendimento e il fanno declinare verso gli errori;[2]

[1] Della scienza superba è scritto: *Scientia inflat* (I *Cor.*, VIII, 1).

[2] Nella lettera al Bonelli, *Sulla classificazione de' sistemi filosofici e sulle disposizioni necessarie per ritrovare il vero,* che leggesi nell'*Introduzione alla filosofia*, VI, il Rosmini numera parecchie di queste disposizioni; ma l'ottima è quella da lui esposta nella *Logica* e dimostrata con parole che meritano esser qui recate. « Il bene non è che l'ente considerato nel suo rapporto naturale con la volontà. Diamo dunque una volontà retta. Questa, appunto perchè retta, vorrà tutto il bene che le si presenta, in quell'ordine nel quale le si presenta. Ma tutto il bene è tutto l'ente, e l'ente rispetto all'intelletto è la verità. La volontà dunque che trovasi così disposta da inclinare l'uomo a tutto il bene, naturalmente move l'assenso ad aderire e riconoscere tutto l'essere nel suo ordine: il che è quanto dire a trovare sempre la verità » (*Logica,* n. 1132). Questa disposizione giova principalmente a condurre l'uomo alla cognizione del vero religioso-morale, come avverte il Rosmini in una annotazione all'opera del principe

360. 3° Applicandosi agli studi, deve prima di tutto esser sollecito di acquistare assai più una scienza sana, che non una scienza grande in apparenza. Cioè l'amore e lo studio della verità deve in lui prevalere ad ogni altra considerazione; e non esser contento sino che non trova la verità nelle cose importanti. A tal fine deve formare il suo criterio a portare de' giudizi retti delle cose, ed armarsi di tutta la pazienza che si richiede per trovare la verità, che talora, essendo nascosta, esige lungo studio e faticose indagini.

361. 4° Di più, quello a cui si applica deve procurare di saperlo fondatamente, giacchè una scienza superficiale poco giova, ed anzi può molto nuocere alla morale bontà. Vale immensamente più saper bene che saper molto.[1]

362. 5° Nella scelta delle cognizioni deve preferire alle altre quelle che meglio lo aiutano ad adempire con perfezione i doveri morali del proprio stato.[2]

COSTANTINO DI LÖWENSTEIN-WERTHEIM-ROSENBERG, intitolata *Primi elementi d'un sistema di filosofia cristiana*, p. II, c. II, § 8. Ed è pur quello che insegna il Savio: *Facile videtur* (*sapientia*) *ab his* QUI DILIGUNT ILLAM (*Sap.* VI, 13).

[1] VARRONE: *Mediocriter noscere aliqua, non noscere est* (*Sententias M. Ter. Varronis, etc.*, n. 29). A saper bene, cioè fondatamente, è necessario lavorarne la materia nel pensiero meditando: chi non medita non isfonda. Perciò nella *meditazione* assidua e paziente il Rosmini addita la via unica e universale che conduce al saper vero. *Logica*, nn. 880-882.

[2] Non è imparare il rinfarcire la mente di cognizioni molte, ma vaghe, confuse, indigeste, mischiate ad errori, inutili alle azioni della vita (*Logica*, nn. 868-870). *Sunt quaedam quae eradenda sunt ab animo scientis, quae sciendi verum locum occupant.* Così VARRONE (*Sententias M. Ter. Varronis, etc.*, n. 63). I verbi *dediscere* e *dedocere* dicono la necessità sentita da' nostri padri di liberare la mente dal peso di siffatte cognizioni. A questa scienza onerosa e travagliosa si può applicare il detto del Savio: *Qui addit scientiam, addit et laborem* (*Eccle.* I, 18).

363. Fra queste:

a) ad ognuno è necessaria la cognizione esatta de' propri doveri morali e religiosi, ed è sommamente utile tutto ciò che può elevare l'animo alle cose eterne. Colui che apprese a discernere ciò che nel pensare è vero o falso, ciò che nel volere è retto o pravo, ciò che nel trattare con gli uomini è giusto o ingiusto, ciò che nel conversare è decoroso o indecente, ciò che è equo, liberale, benefico, costui è già inoltrato nella sapienza.

364. *b*) È conveniente del pari che ognuno si procacci quelle cognizioni ed abilità elementari che sono il primo gradino del sapere, e che riescono necessarie agli usi della vita, come l'arte di leggere, di scrivere, di conteggiare, ecc.

365. *c*) Ancora, come ognuno deve avere nella vita una professione, un'occupazione od arte, così è necessario che egli si procacci le cognizioni e abilità opportune a quella condizione e stato di vita che egli elegge, o a cui lo determinano le sue abilità e inclinazioni naturali e le circostanze in cui venne collocato in questo mondo dalla Provvidenza.

366. *d*) Finalmente fra le cognizioni ed arti non necessarie, conviene che egli scelga quelle che hanno maggiore connessione con la sua professione e stato e più lo aiutano ad adempirne con pienezza i doveri.[1]

§ 4. *Dell'officio della propria coltura fisica.*

367. Il terzo officio speciale che ha l'uomo verso sè stesso è questo: *Promuovere la propria morale perfezione con la conservazione del proprio benessere corporale.*

[1] Qui batte quel di SENECA: *Quae dementia est superflua discere in tanta temporis egestate* (*Epist.* XLVIII).

Anche la conservazione del benessere corporale diviene un officio morale, quando si considera come condizione e mezzo della morale perfezione e non altrimente; la conservazione della salute e della vita stessa non è che un bene relativo al bene assoluto, che è il morale.[1]

368. Il che apparirà più chiaro dividendo un tale officio ne' seguenti:

1° quello di conservare la vita;

2° quello di conservare la salute;

3° quello di indurire il proprio corpo alla fatica e dargli quella giusta tempera con la quale possa ubbidire più prontamente e più pienamente alla ragione morale.

369. *A) Conservazione della propria vita.*

L'officio della propria conservazione:

1° Viene qual conseguenza della formola: *Nemine laede.*[2]

2° La propria vita è condizione necessaria all'acquisto e all'esercizio della virtù morale, e il presente stato di cose è una cotal palestra dell'onestà e quasi una pedagogia dell'anima, la quale fino a certo tempo designato dalla Provvidenza deve dar prova di sè e meritarsi la corona nella vita futura. Lo studio dunque dell'onestà importa l'officio di conservare la vita presente qual sua condizione.[3]

[1] Così anche la cura del corpo, ordinata a servigio dell'essere e al bene morale, diventa morale per partecipazione, conforme a ciò che si è avvertito al n. 357, in nota.

[2] Richiama il detto sopra (nn. 332, 333), la natura essere la medesima in ciascun uomo, epperò i doveri verso noi stessi non differenziarsi essenzialmente dai doveri verso gli altri uomini. Indi S. AGOSTINO: *Qui seipsum occidit,* OMICIDA *est* (*De civit. Dei,* l. I, c. XVII).

[3] Ecco perchè il Savio mette in cima a tutti i beni temporali la salute del corpo, quasi condizione necessaria all'esercizio dei propri doveri: *Non est census super censum salutis corporis* (*Eccli.* XXX, 16).

3° La ragione dimostra che questo è conforme alla volontà divina, sì perchè Iddio è l'autore della vita, e sì per il veementissimo istinto alla vita che egli ha collocato nel petto dell'uomo; giacchè gli istinti onesti della natura dimostrano le intenzioni del suo autore.[1]

370. Per tutte queste ragioni è assolutamente illecito il suicidio, il quale

1° offende la persona umana spogliandola del maggior suo bene fra i relativi, e di quello che è condizione degli altri;

2° infrange l'officio della propria perfezione morale, togliendone via la condizione e così rinunziandone l'acquisto;

3° offende e oltraggia la Provvidenza e volontà di Dio, di cui la vita è un dono, e la cui intenzione, come si diceva, è manifesta.[2]

371. Il suicidio suol essere effetto di alienazione mentale, ma di solito preceduta da una vita dissoluta ed immorale, e soprattutto dall'irreligione.[3] Se si considera la mente del suicida, domina in esso il

[1] Non che il mero istinto costituisca un dovere, ma la ragionevolezza di esso. (Vedi *Principii della scienza morale,* c. VII, a. VIII). Indi afferma S. TOMMASO: *Omnes inclinationes quarumcumque partium naturae humanae..., secundum quod regulantur ratione, pertinent ad legem naturalem* (I^{a} II^{ae}, q. XCIV, a. II ad 2^{um}).

[2] *Piis omnibus retinendus est animus in custodia corporis, nec iniussu eius a quo ille est vobis datus, ex hominum vita migrandum est, ne munus humanum assignatum a Deo defugisse videamini.* CICERONE, *De republ.,* VI, presso Macrobio.

[3] Può anche la pura malvagità essere causa sufficiente del suicidio. L'uomo estremamente tristo è divorato dall'odio, dal desiderio dell'omicidio e della distruzione, e nel parossismo di tal desiderio va fino a uccidere sè stesso per togliersi al tormento del rimorso e della rabbia che lo consuma. Vedi *Teosofia,* n. 1050. Lavinia alla madre suicida:

Perchè per ira HAI VOLUTO ESSER NULLA?
(*Purg.* XVII, 36).

fatale errore, che con la morte si tolga via un male intollerabile. La mente dello sventurato non considera, che lungi dal rimuoversi il male presente, il quale spesso è anche immaginario od esagerato dall'immaginazione, incorre col suicidio il certo pericolo di un male maggiore e permanente dopo la morte, essendo l'anima dell'uomo immortale e dovendo ella dopo questa vita ricevere da Dio il premio o il giusto castigo.[1] Ella non considera oltre a ciò, che molte calamità, le quali sembrano intollerabili, talora, mutato lo stato delle cose, vanno a cessare, e talora s'alleggeriscono con la consuetudine e con la pazienza.[2]

372. È ancora grande errore il credere che il suicidio sia atto di fortezza:

Rebus in angustis facile est contemnere vitam:
Fortiter ille facit, qui miser esse potest.[3]

Onde Sant'Agostino, favellando dell'atroce fatto di Catone, dice: « *Mens infirma deprehenditur, quae ferre non potest vel duram sui corporis servitutem, vel stultam vulgi opinionem; maiorque animus merito dicendus est, qui vitam aerumnosam magis potest ferre, quam fugere* ».[4]

373. Contro allo stesso officio della conservazione della vita è delitto il duello privato, cioè « il combattimento di due o più persone, intrapreso quinci

[1] Per lo più il suicida inganna sè stesso, persuadendosi che la morte, o la non esistenza, sia uno stato di quiete o men tristo che la vita. Nel selvaggio, che non può crearsi tale persuasione, non avviene il suicidio; meno ancora nelle bestie. Vedi *La Società e il suo fine*, l. IV, c. VII.

[2] ORAZIO pagano ed epicureo:

Durum! sed levius fit patientia
Quidquid corrigere est nefas.
(*Od.*, lib. I, XXI, 20, 21).

[3] MARTIALE, *Epigram.*, lib. XI, LV, 15.

[4] S. AGOSTINO, *De civitate Dei,* l. I, c. XXII.

e quindi di privata autorità per finire qualche controversia ».[1]

374. Questo privato combattimento si oppone:

In 1° luogo al precetto della *propria conservazione*.

In 2° luogo è *imprudente*, non essendo mezzo idoneo a por fine ad una controversia secondo la giustizia, che pur dev'essere l'unico motivo di operare. E infatti nel duello si espongono al pericolo della morte o della mutilazione l'innocente non meno che il colpevole.

In 3° luogo i duellanti del nostro tempo sono più temerari e più scellerati di que' barbari stessi che portarono in Europa l'atroce costumanza di adoperar le armi a versar il sangue della guerra in seno alla pace. Perocchè quei barbari almeno, se sceglievano un cotal mezzo di giustizia a terminare le contese, lo facevano condotti a ciò da una superstizione, per cui credevano nel duello manifestarsi il *giudizio di Dio;* ma i duellanti de' nostri dì non vanno per vero infetti da simile errore. Rimane dunque ch'essi sono e più stolti e più feroci degli stessi barbari.

[1] Il duello pubblico, ossia intrapreso per pubblica autorità, non è che una guerra ridotta, ossia è il combattimento di pochi sostituito a quello di molti a evitare le atrocità e gli orrori d'una guerra; epperò è lecito ogni volta che è lecita la guerra di cui tiene le veci. Tal fu il combattimento di Davide con Golia (I *Reg.*, XVII), di Ettore con Achille, degli Orazi e de' Curiazi e la celebre disfida di Barletta. Il duello privato era ignoto agli antichi Romani prima dell'invasione dei barbari: la stessa voce *duellum* non sonava altro che *bellum* (De Vit, *Totius latinitatis lexicon*, v. *Duellum*). Nel Medio Evo si ricorreva al duello quasi al giudizio di Dio; nel secolo XVI si prese a considerare il duello come mezzo di rivendicare il proprio onore, e *partita d'onore* è chiamato anche oggi il duello nel linguaggio cavalleresco: eufemismo bugiardo e crudele. Il Concilio di Trento (Sess. XXV c. XIX *de Reformat.*), Benedetto XIV (Const. *Detestabilem*) e altri sommi pontefici condannarono con pene severe quest'uso esecrando.

In 4° luogo il duello pregiudica non solamente al bene della famiglia, ossia al bene privato, ma al bene pubblico altresì. Perocchè, mettendo radice tra gli uomini cotesta maniera di vendicarsi, quale resterebbe più amor dell'ordine, sia naturale, sia sociale? come non sarebbe falsato il concetto della virtù? E non si volgerebbero i costumi in barbarie, la società in anarchia, la virtù in vizio, quando la vendetta delle proprie ingiurie fosse divenuta un dovere, e l'audacia al delitto fortezza? Non è egli dunque onore verace quello, il cui risarcimento si suole allegare per iscusa a coonestare il duello.[1]

Di più 5° la storia ci dà che gli uomini dabbene, generosi e forti solevano delle ricevute ingiurie passarsi non facendone conto alcuno.[2]

375. L'officio di conservar la vita terrena non è assoluto, come dicevamo, ma relativo e condizionato al fine morale per il quale la vita ci è data. E quindi, quantunque sia sempre illecito il prendere a sè stesso direttamente la vita, tuttavia è da fuggire quel vizio che consiste in un'ansia e soverchiamente sollecita cura della vita stessa, il quale rende gli uomini molli e sfibrati.

376. Conviene adunque all'uomo saper sostenere quei generi di vita e quei doveri sociali che hanno congiunto anche il pericolo della vita: conviene che

[1] L'onore è definito dal Nostro *lo splendore della virtù:* definizione elegante che rammenta la platonica del bello. Ond'è manifesto, essere un pregiudizio sciocco e barbaro il pensare che all'onore offeso si possa riparare con la forza, con la destrezza, con la bravura. Vedi *Logica,* n. 277; *Apologetica, Breve esposizione della filosofia di M. Gioia,* LXIII. Lo stesso Grozio, protestante: *Honor est opinio de excellentia; at qui talem fert iniuriam is patienter se excellenter ostendit, atque honorem auget magis quam minuit* (*De iure belli et pacis,* l. II, c. I, § X).

[2] Cicerone: *Nihil laudabilius, nihil magno et praeclaro viro dignius placabilitate et clementia* (*De officiis,* l. I, c. XXV). E Marc'Au-

l'uomo sappia anche morire: 1° sì per la verità, specialmente se trattasi di render testimonianza alla vera religione; 2° sì per l'onestà e la giustizia, dovendo l'uomo sostenere la morte assai volentieri più tosto di niente operare d'inonesto e d'ingiusto;[1] 3° e sì per l'amore dei suoi simili, o si tratti di salvare la Chiesa o la patria o la famiglia, ecc.[2]

377. *B*) *Conservazione della salute corporale.*

L'Etica comanda che si conservi al corpo quella condizione e quella tempera la quale non noccia alle operazioni ed alla signoria della mente, ma anzi le aiuti. A questo può contribuire la sanità, il vigore, l'agilità e l'induramento del corpo.[3] Ma quelli non

relio: « Considera che le azioni altrui non hanno nulla di disonesto per te... L'amorevolezza è sempre vittoriosa, quando sia schietta, e non sia una affettazione o una parte che tu reciti. E in vero che ti può egli fare l'uomo il più iracondo e insolente, se tu ti mostri a lui tuttavia amorevole e se, venendo il caso, tu lo ammonisci cortesemente e cerchi di farlo ricredere in quel tempo medesimo che egli intende ad offenderti? » *Ricordi,* l. XI, 18.

[1] Giovenale:

Summum crede nefas animam praeferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere causam.
(*Sat.*, VIII, 83, 84).

[2] L'oggettività è il carattere di tutto ciò che è morale: di qui il disinteresse, la rinunzia alle cose più care, il sacrificio fin della vita, predicato nel Vangelo come necessario, quando voluto dall'amore alla verità, alla giustizia, all'onestà: *Qui perdiderit animam suam propter me, salvam faciet illam* (Luc., IX, 24). Vedi *Storia comparativa ecc.,* c. VII, a. III, § 2; *Teosofia,* n. 740.

[3] Gli esercizi ginnastici, mentre dànno al corpo vigore, giovano anche a rendere lo spirito più agile e desto e gli fanno sentire la sua signoria sulla materia. Il Rosmini vorrebbe che i legislatori curassero le istituzioni ginnastiche, le quali: 1° rinforzerebbero la salute; 2° darebbero a' principi soldati più robusti, anzi li preparerebbero alla milizia; 3° porrebbero qualche equilibrio fra lo sviluppo dello spirito e del corpo e le mutue loro forze. Vedi il *Saggio sui divertimenti pubblici,* stampato nell'*Appendice* del 1° vol. della *Filosofia della Politica,* IV.

soddisfanno al precetto etico, i quali cercano queste cose unicamente mossi dall'istinto della propria conservazione, dal timore della morte o per godere i piaceri de' sensi; ma sì quelli che ordinano tali abiti del corpo al servizio della ragione o ai beni dell'animo.[1]

378. Il regime di vita opportuno alla conservazione della sanità chiamasi *dieta,* e i precetti dietetici più comuni sono:[2]

1° La mondezza osservata nel corpo, nel vestito, nell'abitazione, nel vitto, molto nocendo alla sanità l'immondezza;

2° La cura moderata di non esporsi a pericoli d'incogliere malattie: dove è da notarsi, che l' Etica riprende egualmente la delicatezza soverchia ed effeminatezza di quelli che portano la diligenza in questa parte all'eccesso, nè sono capaci di esporre sè stessi nè pure quando la necessità e il dovere lo esige.[3]

3° La fuga di ogni maniera d'intemperanza, e quindi la moderazione nel cibo, nella bevanda, nei piaceri, nelle commozioni dell'animo e nella fatica.[4]

379. *C*) *Repressione del soverchio rigoglio della vita animale e induramento del corpo.*

Dovendosi conservare la vita, la sanità e l'altre

[1] CICERONE: *Victus cultusque corporis ad valetudinem referenda et ad vires, non ad voluptatem* (*De offic.,* l. I, c. XXX).

[2] *Duo maxime sunt fugienda: ne quid effeminatum aut molle, et ne quid durum aut rusticum sit... Adhibenda est praeterea munditia non odiosa, neque exquisita nimis, tantum quae fugiat inhonestam et inhumanam negligentiam.* CICERONE, *De offic.,* l. I, c. XXXV e XXXVI, cui consuona S. AMBROGIO, *De offic.,* l. I, c. XVIII.

[3] *Abiectioris ingenii indicium est corporis studio immorari:* sentenza di EPITTETO (*Enchirid.,* c. LXIII), che il Rosmini pone in fronte al suo *Saggio sulla moda* contro il Gioia, apologista della moda e del lusso, moralista del piacere. E SENECA va più innanzi: *Honestum ei vile est, cui corpus nimis carum est* (*Epist.* XIV).

[4] Vedi *Ascetica, Lezioni spirituali,* lez. VII, n. 9.

buone condizioni del corpo unicamente come mezzi ed istrumenti al bene morale, quindi è necessario:

1° Reprimere il soverchio rigoglio della vita animale con l'astinenza e con la tolleranza anche di cose penose, acciocchè le passioni corporee non tolgano di mano il freno alla ragione e così pongano nell'uomo il morale disordine.[1]

2° È d'uopo indurire il corpo alle fatiche e alle sofferenze, perchè, come osserva Seneca, con l'allontanare dal corpo le delicatezze e trattarlo aspramente si rende via più robusto e più fermo. E specialmente giova che i fanciulli si avvezzino per tempo a sopportare il freddo, il calore, la sete, la fame e quelle altre privazioni che sopportate senza rincrescimento e lagno dimostrano l'uomo forte e paziente.[2]

§ 5. *Dell'officio della propria esterna condizione.*

380. Il quarto officio speciale che ha l'uomo verso sè stesso è questo: *Promuovere la propria perfezione morale con la prudente cura dell'esterna sua condizione.*

Finalmente l'uomo può giovare ovvero nuocere moralmente a sè stesso con l'avere una cura prudente del suo stato esterno, ovvero col trascurarlo.

Gli offici che riguardano lo stato esterno si possono ridurre a tre:

1° cura del buon nome;

[1] Ancora CICERONE: *Exercendum corpus et ita afficiendum est ut obedire consilio rationique possit in exequendis negotiis et in labore tolerando* (*De offic.,* l. I, c. XXIII). Fin qui la morale pagana: la cristiana va più in là col precetto della mortificazione.

[2] Noti i versi di ORAZIO:

Qui cupit optatam cursu contingere metam
Multa tulit fecitque puer, sudavit et alsit.

(*De arte poet.*, 412, 413).

2° cura delle sostanze domestiche;

3° buon uso del tempo.

381. *A) Cura del buon nome.* — È ingenerata nell'uomo l'appetizione dell'*onore*. Questo consiste nei giudizi che gli altri fanno intorno al suo morale carattere, i quali possono essere taciti od espressi in parole o in fatti. L'uomo è obbligato nel modo di pensare e in quello dell'agire di mantenere in sè la dignità di un ente morale e di un membro dell'umana società, con che si rende rispettabile ed onorando. Ora l'Etica non riprova lo studio moderato del proprio onore, ma comanda di cercare l'*onor vero* e di mettersi nella vera strada che ad esso conduce.[1]

382. L'onor vero è quello che è l'effetto di una vera eccellenza dell'uomo; onde la sola virtù può apportare vero onore, come il solo vizio può produrre vera ignominia. L'onore oltre a ciò desiderato per fine onesto non può esser che quello che vien dal giudizio di uomini probi ed intelligenti, e che va congiunto con la modestia e con l'umiltà.[2]

383. *Modesto* è colui che le proprie lodi non fanno insolente nè le altrui inquieto o invidioso.

384. *Umile* è quegli che lodato non dimentica i propri difetti, ma si adopera di emendarli.

[1] Il Savio: *Curam habe de bono nomine* (*Eccli.* XLI, 15); *Melius est bonum nomen quam divitiae multae* (*Prov.* XXII, 1). Ma troppe volte errano gli uomini, reputando sè ed altri degni d'onore per qualità fisiche o intellettuali che non sono la virtù e possono stare senza di essa: il che, nota il Rosmini, proviene dallo scambio del relativo con l'assoluto, ossia dal riporre l'essenza morale in qualche atto speciale che non si rifonda nell'ossequio universale dell'essere. Vedi *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica*, l. II, c. XXVII.

[2] « L'onore sta tutto nella virtù morale, cioè nella opinione di stima che essa merita e che le viene attribuita. Ogni altra specie d'onore, che non si possa alla detta stima riferire, è una purissima chimera prodotta dall'umana ignoranza e vanità ». *Filosofia del Diritto*, vol. I, n. 1811.

385. L'onor falso è quello che non è effetto di belle azioni, e però è usurpato ingiustamente; o non è mezzo ad onesti fini, ma si ambisce per sè stesso; o non è dato da uomini probi.

L'onor falso è un guscio senza nocciolo, il cui desiderio è vanità. Falso è altresì quell'onore che va congiunto con la superbia, col fasto e coll'arroganza: vizi che annidano in coloro i quali si reputano da più che non sono, che temerariamente si levano sopra gli altri e si fanno degli altri dispregiatori.[1]

386. Alla perfezione dell'uomo e anche alla tranquillità del suo spirito è meglio esser lodevole senza nominanza, assai meglio che essere nominato senza doti stimabili, senza meriti.[2]

387. *B*) *Cura delle sostanze domestiche.*—Poichè gli uomini sono da natural desiderio portati all'acquisto e al possesso de' beni esterni, appena giunti a conoscere di averne bisogno per vivere e vivere con agio, l'Etica non comanda tanto lo studio e la cura di questi beni esterni, quanto prende a governarli.

388. Tre sono i doveri principali inerenti alla cura di questi beni: cioè

1° che i *fini* di averli siano *onesti* e *nobili;*

2° che la *cura* che prendesi onde acquistarli sia *moderata;*

3° che i *modi* dell'acquisto *non siano alieni dall'onestà.*

[1] « Una opinione falsa e pregiudicata, come quella che ripone l'onore dove non istà, non è un vero bene da conservarsi, anzi un male da distruggersi ». *Filosofia del Diritto,* l. c.

[2] Chi cerca la lode per sè stessa, come *fine,* è indifferente sì al vizio che alla virtù. (Vedi *La Società e il suo fine,* l. IV, c. XXVI). Quanto valga la lode e cui sia dovuta, di quale celebrità possa l'uomo godere e di quale debba vergognarsi, ragiona il Nostro in un *Discorso* che leggesi nel volume intitolato *Predicazione,* ed è il terzo fra i discorsi parrocchiali.

389. *I beni esterni debbono essere ordinati a un fine morale.* — I fini di chi desidera e procaccia di acquistar tali beni sono onesti e nobili, se sono quelli stessi a cui i beni medesimi sono ordinati da Dio, cioè la conservazione della vita, la sanità, il coltivamento dello spirito, il godimento di piaceri onesti, e sopra tutto la beneficenza.[1] Quelli adunque che bramano beni esterni e ricchezze affine di innalzarsi sugli altri e cessare dalle fatiche, adoperano tutto al contrario di ciò che l'Etica prescrive, non altrimenti che quelli che ogni cura de' beni esterni condannassero senza eccezione.

390. *La cura di acquistare i beni esterni dev'esser moderata.* — La cura che altri si prende per l'acquisto de' beni esterni, e così pure il timore della loro perdita, trovasi ne' limiti della moderazione se non predomina gli altri sentimenti ed affetti morali più nobili, dal qual predominio procedono l'avarizia, il lusso, l'arroganza, ecc.[2]

391. L'avarizia poi è fonte di ogni male, spegne l'amore della giustizia e della patria, accende l'in-

[1] L'amore di quegli agi e comodità che giovano al decoro della vita e al miglior compimento de' propri doveri è ragionevole ed onesto; e può essere stimolo al lavoro: il guadagno che ne consegue conferisce al benessere e alla tranquillità della famiglia. Dall'equilibrio fra la *popolazione* e la *ricchezza* la società domestica è costituita in modo regolare e tranquillo; e ove quest'equilibrio venga in più famiglie a mancare, entra nella civile società il turbamento. Indi le frequenti agitazioni e sommosse degli operai, la lotta fra la plebe e la nobiltà: tentativi di rimettere quell'equilibrio. Vedi *Apologetica, Saggio sulla moda,* osserv. V e VI; *Filosofia del Diritto,* volume II, nn. 2597-2599.

[2] La sollecitudine, l'ansietà, l'affanno accusano quell'affetto smodato e vizioso a' beni materiali che soffoca gli affetti più degni. Vedi *Ascetica, Lezioni spirituali,* lez. V, n. 11. Spine soffocanti il buon seme sono appellate da Cristo le terrene ricchezze (Luc., VIII, 14).

vidia, conduce alle frodi, a' tradimenti, perverte la società.[1]

392. L'intemperanza nel desiderio d'avere nasce sovente dal troppo amore de' comodi e de' piaceri corporali, ed allora un cosiffatto desiderio è scellerato. La temperanza ne' desideri, nella cura, nel possesso e nell'uso e spendimento degli esterni beni ha nome di parsimonia, di frugalità, ecc.; e quando essa non è di ostacolo, ma di aiuto a' fini più nobili dell'uomo, ella è una virtù che contiene varie parti.[2]

393. *I modi d'acquistare i beni esterni debbono essere onesti.* Acciocchè sieno onesti conviene che essi siano non solamente permessi dalle leggi civili e conformi alle regole della prudenza, ma soprattutto consentanei alle *leggi morali.* La fatica e l'industria, mediante la quale gli uomini o per sè stessi produconsi de' beni esterni, o se li meritano in qualche pubblico impiego, sono modi di acquisto dall' Etica approvati; ma in opposito i giochi di fortuna, le arti illecite, le frodi, ecc. sono modi dall' Etica condannati.[3]

[1] La cupidigia è detta nelle Scritture *radice d'ogni male,* e l'*avarizia la peggiore delle scelleratezze* (I *Tim.* VI, 10; *Eccli.* X, 9) e da essa hanno principalmente origine le false coscienze. Vedi *Coscienza,* n. 353.

[2] Intorno al possesso e all'uso de' beni esterni il fiore del senno antico è bellamente espresso in questi versi d'ORAZIO:

Non possidentem vocaveris
Recte beatum: rectius occupat
Nomen beati qui deorum
Muneribus sapienter uti,
Duramque callet pauperiem pati,
Peiusque letho flagitium timet.
(l. IV *Od.* IX, 45-50).

[3] Con queste norme sott'occhio si conciliano due sentenze di S. Paolo che alla prima sembrano contrarie, l'una che riprova la voglia di arricchire: *Qui volunt divites fieri incidunt in tentationem et in laqueum diaboli* (I *Tim.* VI, 9); l'altra che commenda l'acquisto delle ricchezze: *Nec enim debent filii thesaurizare parentibus, sed parentes filiis* (II *Cor.* XII, 14).

394. *C) Buon uso del tempo.* — La stessa natura richiama gli uomini dall' infingardaggine per un ingenito istinto di attività e di occupazione.[1] Oltre a ciò gli uomini sono obbligati di coltivare le facoltà dello spirito per opportunamente adoperarle secondo i fini a cui elle sono ordinate dalla natura, e di fornirsi di quelle cognizioni e di quelle arti che sono parte e ragione di una vita onesta e tranquilla, il che non si può ottenere senza fatica, la quale per altro giova eziandio alla sanità ed è il mezzo più acconcio e lodevole a procacciarsi i beni esterni; poichè quelle ricchezze e dignità che vengono, come suol dirsi, dal caso e dalla fortuna, ordinariamente vanno unite coll' ignoranza del vero loro uso, e quindi sono sorgenti di mollezza, di avarizia, di orgoglio e di altre viziose cupidità. Da ultimo la fatica difende l'integrità dei costumi di cui l'ozio è nemico, e accresce virtù agli onesti sollazzi di ricreare l'animo più soavemente e di rafforzarlo.[2]

395. Il dovere che ha l'uomo di faticare è indefinito, ossia di una latitudine senza determinazione: questa l'uomo deve desumerla dalle circostanze, e può anche spontaneamente crescere in sè stesso la virtù della *laboriosità.*[3]

[1] *Homo nascitur ad laborem.* Iob. V, 7.

[2] Indizio di saviezza stimare il prezzo del tempo, e più il saperlo occupare. *Nulla iactura est scienti gravior, quam temporis:* Varrone (*Sententias M. Ter. Varronis,* ecc. n. 125), cui consuona l'Alighieri:

> Il perder tempo a chi più sa più spiace.
> (*Purg.* III, 78).

[3] Il lavoro è dovere: *Si quis non vult operari, nec manducet* (II *Thess.* III, 10); è sanità al corpo: *Dulcis est somnus operanti* (*Eccle.* V, 11); è all'anima consolazione: *Labores manuum tuarum quia manducabis, beatus es et bene tibi erit* (*Psal.* CXXVII, 2).

Tuttavia al dovere generale della fatica l'Etica aggiunge documenti speciali.

396. 1° Ciascuno è obbligato a fornire con diligenza quei lavori che al suo genere di vita e alla sua professione o carica appartengono. Quindi rispetto a questi è anche tenuto a perfezionare di continuo la sua abilità.

397. 2° Se si eccettui il tempo di malattia e del sonno, gli uomini possono sempre in qualche maniera essere utilmente occupati; perocchè l'ozio, tempo libero e di riposo, non esige che si cessi da qualunque sorta di occupazione. Onde all'occupazione principale può ognuno aggiungere convenientemente altre occupazioni secondarie e di ritaglio.[1]

398. 3° Le occupazioni poi de' momenti interposti alla principale non devono esser pregiudicevoli al principale impiego e lavoro, e adattate alle nostre attitudini, nè aventi mai uno scopo dissenziente dalla retta ragione.

399. 4° Nella scelta e nell'uso delle ricreazioni e sollievi dell'animo l'Etica dà in generale questi precetti: che sieno sempre in cose lecite, che se ne usi con temperanza, che siano del più breve tempo possibile e della minore spesa, e che non tornino di scandalo a nessuno.

400. Conviene attentamente considerare, che, passato una volta il tempo e sfuggite le occasioni, non si possono richiamare; di modo che gli uomini, per adoperarsi che facciano in appresso moltiplicando gli sforzi e le diligenze, non potranno mai giungere a tale a cui sarebbero giunti, se quel tempo

[1] S. Ambrogio: *Mutatio laboris induciae sint quietis* (*De virgin.* l. III, c. IV). Sull'amore all'occupazione e il buon uso del tempo puoi vedere *Ascetica, Lezioni spirituali,* lez. VI, n. 12 e VII, n. 6.

che se ne andò l'avessero debitamente e meglio collocato.[1]

Articolo II.

Offici dell'uomo verso i suoi simili.

401. L'uomo ha degli offici verso sè stesso come oggetto-soggetto, ed ha degli offici verso sè stesso come oggetto semplicemente. Questi ultimi li abbiamo distinti ne' quattro offici speciali enumerati (339).

Ma se l'uomo deve rispettare la dignità umana (oggetto semplicemente) in sè stesso, del pari deve rispettarla ne' suoi simili.

402. Il rispetto dell'umanità, tanto in sè stessi quanto negli altri uomini, impone due specie di offici:

1° *offici negativi,* che proibiscono il far male all'uomo;

2° *offici positivi,* che comandano il far bene all'uomo.

Quando queste due specie di offici si considerano in relazione agli altri uomini, essi prendono la denominazione di *offici di giustizia* ed *offici di beneficenza.*[2]

[1] La *celerità,* che è una delle leggi dell'operare che segue la divina sapienza nel governo dell'universo, è pure la legge che tengono nel loro operare gli uomini grandi e forma il carattere di quelle nazioni che sono destinate a qualche grande missione sulla terra. Indi gli avvertimenti del Savio: *In omnibus operibus tuis* **esto velox** (*Eccli.* XXXI, 27); *Quodcumque facere potest manus tua,* **instanter operare** (*Eccle.* IX, 10). Indi ancora la lode che (con frase difficile a rendersi) vien data all'uomo di vita corta, ma operosa e immacolata, di avere in brevi anni compiuti anni molti: *Consummatus in brevi* **explevit tempora multa** (*Sap.* IV, 13). Vedi la *Teodicea,* nn. 884 e seg.

[2] I doveri di giustizia si chiamano *giuridici,* perchè ad essi risponde negli altri un diritto; i doveri di beneficenza sono semplice-

403. La giustizia si lede coll'attentato di togliere l'altrui contro la volontà del proprietario; la beneficenza si esercita col dare altrui del proprio. Quindi parlandosi degli offici che ha l'uomo verso sè stesso, benchè si distinguesse la parte negativa dalla positiva (338), tuttavia non si parlò di alcuna lesione di giustizia, perchè nessuno può torre a sè il proprio contro la propria volontà.[1]

404. Ma tanto gli offici di giustizia, quanto gli offici di beneficenza si possono concepire esercitati dall'uomo nello stato (ipotetico) di natura, e nello stato di società; il che è quanto dire che v'hanno degli offici di giustizia e di beneficenza che hanno per loro titolo la semplice natura umana, e ve ne hanno altri che hanno per titolo certi atti degli uomini individuali, e finalmente altri che hanno per titolo i vincoli sociali.[2] Cominciamo dai primi.

mente *etici* o *morali,* perchè ad essi non corrisponde alcun diritto negli altri. Tutti i doveri sono morali, perchè dalla legge morale sono imposti, ma non tutti i doveri sono anche giuridici. Vedi *Principii della scienza morale,* c. VII, a. VII, e *Filosofia del Diritto,* vol. I, *Dell'essenza del diritto,* c. IV, a. I, § 3. Se però i doveri si riferiscono a Dio (come notammo al n. 301), sono sempre giuridici per la signoria assoluta di Dio sopra gli uomini.

[1] I doveri giuridici involgono sempre una relazione della persona che ha il dovere con un'altra in cui è il diritto, relazione che latinamente dicesi *alterità.* Vedi *Filosofia del Diritto,* vol. I, *Dell'essenza del diritto,* c. I, a. VI.

[2] La parola *natura* fu presa in diverso significato dagli scrittori di Diritto. Talvolta fu presa per opposizione a *ragione:* così la prese il Rousseau, che escludendo l'elemento razionale, pretese fondare un diritto naturale che non è umano, un diritto che non è diritto. Talvolta fu presa per opposizione a *società,* e quindi per istato di natura s'intese quello degli uomini considerati come coesistenti, ma non ancora associati tra loro; questo è il senso in cui qui è presa dal Nostro. Vedi *La Società e il suo fine,* l. I, c. IV e *Filosofia del Diritto,* vol. I, nn. 898-913.

§ 1. *Offici che hanno per titolo la natura umana.*

405. Gli offici che hanno per titolo la natura umana altri sono di giustizia, altri di beneficenza.

A) *Offici di giustizia.* — Il principio di giustizia dice: « Non attentare di togliere a niuno il suo contro la volontà del proprietario ». La giustizia dunque si fonda sulla proprietà. Quindi conviene spiegare che cosa sia la proprietà.

406. Se si considera nell'uomo il principio supremo-operante, questo è unico e si dice *persona.* Ma questo principio unico è congiunto per natura con altre cose, ed ha virtù di congiungersi con altre ancora in una maniera a lui grata, e di usare di queste cose a sè congiunte con sua soddisfazione.

407. Si deve dunque distinguere:

1° il principio personale;[1]

2° la facoltà che ha questo principio di porre degli atti che lo tengono congiunto, o lo congiungono con altre cose, o gli fanno usare con sua soddisfazione di esse, la qual facoltà si chiama *libertà giuridica;*[2]

3° le cose stesse congiunte, le quali si chiamano *proprietà*, e *proprietà* si chiama pure la loro

[1] È improprio il dire che l'uomo ha il diritto della propria personalità. La persona è il soggetto dei diritti, anzi è « il diritto umano sussistente », come dimostra il Rosmini, raffrontando la definizione della persona colla definizione del diritto e riscontrando nella persona gli elementi costitutivi del diritto. Vedi *Filosofia del Diritto,* vol. I, *Del principio della derivazione dei diritti,* c. III, a. I.

[2] La libertà giuridica è definita dal Nostro: « quella relazione di potestà che ha la persona proprietaria verso la cosa sua propria, per la quale quella può moralmente fare di questa ciò che ella vuole ». Sede della libertà giuridica è la persona umana. *Filosofia del Diritto,* vol. I, l. c., c. II, a. III.

congiunzione. La libertà considerata ne' suoi atti si può considerare anch'essa come una *proprietà,* non essendovi niente che sia più congiunto alla potenza de' suoi propri atti.[1]

408. Ora prescrivendo l' Etica di rispettare il principio personale, e però di non cagionargli dispiacere alcuno, consegue ch'ella prescriva di rispettare la *libertà* e la *proprietà* degli altri uomini; e una tale *libertà* e *proprietà* si chiamano *diritti.*

409. Il *diritto* è dunque « una facoltà o potere, tutelato dalla legge morale che ne proibisce la violazione ».[2]

410. La libertà giuridica contiene due classi di diritti.

La prima classe, il cui complesso si dice *diritto dell'assoluta libertà giuridica,* ha per oggetti quegli atti il cui titolo si trova nello stesso principio personale, e sono tutti quegli atti coi quali l'uomo cerca, contempla, aderisce alla verità, e quelli coi quali pratica la virtù che è il bene proprio dell'uomo.[3]

[1] Il vocabolo *proprietà,* cui il Forcellini deriva da *prope,* indica un congiungimento di una cosa con una persona. In ampio significato la proprietà significa « tutto ciò che la persona ha seco congiunto come parte di sè, come cosa sua ». Il *SÈ* (pronome personale) è il principio del *SUO* (pronome possessivo). Nella libertà personale il Rosmini colloca il principio *formale* di tutti i diritti; nella proprietà il principio della *determinazione* di essi. *Filosofia del Diritto,* l. c., c. II, a. II e nn. 59-67.

[2] Questa definizione torna a quella che è data dal Nostro nella *Filosofia del Diritto,* vol. I, *Essenza del diritto,* c. I, così espressa: « Il diritto è una facoltà di operare ciò che piace, protetta dalla legge morale, che ne ingiunge ad altri il rispetto ». Dall'analisi di questa definizione egli poi trae i cinque elementi costitutivi del diritto. Più brevemente nel *Sistema filosofico,* n. 226: « Il diritto è una facoltà eudemonologica protetta dalla legge morale ».

[3] L'uomo è naturalmente unito e ordinato all'essere in tre modi distinti: mediante l'intelletto, partecipando della *verità;* mediante la

411. La seconda classe, il cui complesso si chiama *diritto della libertà giuridica relativa,* ha per oggetti gli atti di tutte le umane potenze, i quali atti, dove siano fatti in modo retto e conveniente, non possono essere impediti dall'altrui arbitrio o dall'altrui malizia, per la dignità della persona con cui sono connessi ed a cui appartengono.[1]

412. La prima di queste due classi abbraccia diritti *naturali* all'uomo ed inalienabili.[2] La seconda abbraccia diritti parte naturali (come sono i diritti di esercitare le potenze naturali), parte acquisiti (come sono i diritti di esercitare le abilità procacciatesi coll'educazione e collo studio, o di far uso dei beni esterni).

413. La proprietà giuridica abbraccia pure due classi di diritti.

La prima classe ha per oggetto tutto ciò che ha l'uomo in sè stesso, nella propria natura, la vita, il corpo, le membra.

La seconda classe ha per oggetto la proprietà esterna.

414. La prima classe abbraccia proprietà naturali, che possono essere state sviluppate ed accresciute di pregio dall'educazione e dallo studio, e però i diritti in essa compresi sono *naturali.*

volontà, praticando la *virtù;* mediante il sentimento, godendo della *felicità* o *beatitudine.* Quindi tre diritti naturali e innati, alla *verità,* alla *virtù,* alla *beatitudine. Filosofia del Diritto,* vol. I, nn. 87-127.

[1] Non è lecito restringere per malignità o capriccio la sfera di azioni lecite che altri può porre: il diritto che l'uomo ha a porre tali azioni è quello che chiamasi di *libertà giuridica relativa. Filosofia del Diritto,* vol. I, nn. 254-255.

[2] Intorno alla inalienabilità di questa classe di diritti puoi vedere anche i *Frammenti di filosofia del Diritto e della Politica, Frammento* II.

La seconda abbraccia proprietà acquisite, e però i diritti in essa compresi sono *acquisiti.*[1]

415. Variano le sentenze dei filosofi nello spiegare l'origine del diritto di proprietà esterna. Noi dedurremo quest' origine dall' obbligazione morale, ossia dal principio morale evidente: « Non far male a nessuno », la dedurremo ragionando così. La legge di natura vieta il far male o *nuocere* altrui; ma si fa male altrui ogni volta che si guasta o si separa da un uomo un qualche cosa che è così congiunto fisicamente e moralmente con esso, col sentimento di sè, o per un fatto della natura, ovvero per un fatto suo proprio, che disgiungere da lui non si può senza che egli ne soffra dispiacimento.[2] Ora tale è la *proprietà.* La legge di natura adunque comanda che si rispetti quello che è proprio di ciascheduno, e quindi ingiunge a tutti gli altri uomini l'obbligo di riconoscere le altrui proprietà, in una parola proibisce a tutti gli altri di violarle. Ecco l'origine del diritto di proprietà.[3]

[1] La proprietà *connaturale* è tutto ciò che si contiene nella natura umana. Il diritto di porre certe azioni lecite e utili a noi, ossia il diritto di libertà relativa, è la fonte dei *diritti acquisiti. Filosofia del Diritto,* vol. I, nn. 128 e 284.

[2] Nei citati *Frammenti di filosofia del Diritto e della Politica, Frammento* II, sono noverati i diversi legami della persona colle persone e colle cose, da' quali hanno principio e fondamento il gius reale, il signorile, il maritale, il paterno, ecc.

[3] Dal *fatto* dell'uomo, che facendo uso della libertà giuridica relativa congiunge a sè con vincolo fisico-morale la cosa esterna, e dalla *legge morale,* che vieta di recare dispiacere e danno alla persona staccando da lei quello che si era lecitamente congiunto, è posto in essere il diritto di proprietà esterna. Il sintomo al quale si conosce che il dispiacere accusa una lesione di diritto, è il *risentimento giuridico.* Vedi *Filosofia del Diritto,* vol. I, nn. 312-318, 448, 581; *Frammenti di filosofia del Diritto e della Politica, Frammento* I; *Sistema filosofico,* n. 230.

416. Il sofisma di Hobbes si manifesta ponendo mente, che nello stato naturale il diritto di occupare le cose non è assoluto ma relativo, cioè condizionato, e che non ha forza se non per quel tempo che le cose non hanno ancora padrone. Perocchè avanti l'occupazione le cose non sono già *di tutti*, ma piuttosto di *nessuno;* e dopo l'occupazione sono di colui che il primo le fece sue. E perciò le cose non diconsi mai con ragione proprie di tutti gli uomini.[1]

417. Manca parimenti di solidità l'opinione di quelli che l'origine del diritto di proprietà desumono dalla società civile; per la ragione che fuori di essa, com'essi dicono, non vi ha dovere giuridico, il qual dovere si appoggia alla *reciprocità*. Anzi noi osserviamo, che eziandio nello stato di società domestica (patriarcale) in cui vissero per lungo tempo gli uomini primitivi, attese le peculiari circostanze di quell'età, non mancava la forza necessaria alla difesa dei diritti, sì nel comun sentimento dell'onestà e della giustizia, e sì ancora nei patti ed alleanze che dalla comune e reciproca utilità venivano consigliate. Egli è questo un fatto attestatoci dalla storia.[2]

418. Due sono le fonti originarie della proprietà esterna, e questi sono due atti naturali dell'uomo;

[1] Vedi *Filosofia del Diritto,* vol. I, nn. 346, 34. Parimenti, quando il Proudhon sentenzia: *La propriété c'est le vol,* la parola si ribella e protesta contro l'idea, perocchè il *furto* suppone la *proprietà,* e quindi la formola stessa del sistema ne contiene la confutazione.

[2] La ragione della *reciprocità* è dal Rosmini provata insufficiente a dimostrare che fuori della società civile non ci potrebbe essere diritto di proprietà esterna; e si confuta anche col fatto storico della federazione narrata nella *Genesi,* c. XXI e XXVI, tra Abimelech, Ochozath e Phicol prima con Abramo, poi con Isacco. Vedi *Filosofia del Diritto,* vol. I, nn. 354-359.

l'uno è l'uso *momentaneo,* e l'altro l'uso *stabile* di qualche cosa. Il secondo di questi atti si ha quando alcuno determina di voler usare di un qualche cosa *costantemente,* ed infatti ne usa in modo che gli altri uomini non possano ignorare la sua efficace determinazione, e un tale atto chiamasi *occupazione.*[1]

419. Ora la natura di questo atto, che esige maggior riflessione del primo, il picciol numero degli uomini e l'abbondanza delle cose ne' primordi del genere umano ed altre circostanze di quel tempo ci inclinano a credere che i primi uomini si stettero per qualche tempo contenti a quel diritto che consiste nell'uso *istantaneo* e presente delle cose senza più.[2]

420. Il diritto di proprietà esterna può aver per oggetto: 1° *le cose utili,* e allora suol dirsi in senso stretto *proprietà,* 2° l'*opera delle persone,* il diritto sulle quali suol chiamarsi *dominio* o *signoria.*

421. Dove è da notarsi:

1° che la signoria o dominio non può mai aver per oggetto la stessa persona, la cui dignità sarebbe lesa colla servitù, perchè ella ha sempre ragione di *fine* (98-101), e non può mai servire di semplice *mezzo* ad altre persone, e però è essenzialmente libera;

2° che la stessa signoria o dominio che ha per oggetto l'*opera delle persone,* dev'essere temperata

[1] Intorno alle condizioni dell'occupazione giuridica (che consistono nel doppio vincolo fisico e morale della persona colla cosa e nella loro esterna manifestazione) vedi la *Filosofia del Diritto,* vol. I, nn. 452-520.

[2] Di questo uso momentaneo delle cose si può intendere quello che il Poeta canta dell'età dell'oro:

> *Ante Jovem nulli subigebant arva coloni:*
> *Nec signare quidem, aut partiri limite campum*
> *Fas erat: in medium quaerebant: ipsaque tellus*
> *Omnia liberius, nullo poscente, ferebat.*
>
> (*Georg.* I, 125-128).

dal rispetto alla persona stessa, in modo che nè per l'eccessiva gravezza del servizio, nè pel modo, vengano lesi i suoi diritti naturali, e specialmente quello della propria perfezione morale.[1]

422. Ogni diritto ha più funzioni: due principali sono la *difesa* e il *risarcimento*. Queste funzioni prendono anch'esse il nome di diritto, e chiamansi *diritto di difesa, diritto di risarcimento*.[2]

423. Ognuno fuori della società civile può difendere i suoi diritti contro l'ingiusto oppressore anche colla forza, e può colla forza riscuoterne il risarcimento dal violatore, il che si dice *diritto di coazione;* purchè però ciò faccia con moderazione e col minor danno possibile dell'offensore, contentandosi anche di una riparazione verbale, se l'offensore non ha il modo di risarcire altramente. Ma nello stato

[1] Nell'uomo è da distinguere la *persona* da ciò che le sta unito e appartiene alla *natura*. La persona, che per la sua dignità ha ragione di fine, non può essere materia di proprietà, nè può per il fatto dell'occupazione cadere in dominio di chicchessia (indi l'ingiustizia della schiavitù); invece ciò che spetta all'elemento reale e non personale che è nell'uomo, può essere materia di una *proprietà limitata,* che suol chiamarsi *dominio* o *signoria,* a indicare il morale rispetto alla persona col quale vuol essere sempre esercitata. Vedi *La Società e il suo fine,* lib. I, c. III e *Filosofia del Diritto,* vol. I, nn. 128-133, 531 e seg. e vol. II, n. 28.

[2] Oltre al diritto di difesa e di risarcimento, non spetta all'uomo anche quello di *vendetta,* ossia d'infliggere quella pena che la giustizia decreta a chi offende l'altrui dignità personale? Nello stato di natura non si può negare l'esistenza di tale diritto: la giustizia vuole che l'equilibrio violato sia ristabilito, e l'uomo che per puro amore di giustizia infligge all'offensore la pena, adopera a ristabilire quell'equilibrio. Ma sotto la rivelazione positiva Dio sin dal principio con provvido consiglio temperò quel diritto crudo e di pericoloso esercizio, riservando a sè la vendetta: *Mea est ultio, et ego retribuam in tempore* (*Deut.* XXXII, 35); onde la privata vendetta non è più lecita per nessun modo. Vedi *Filosofia del Diritto,* vol. I, n. 1738-1742.

sociale ben ordinato, questo diritto viene esercitato a favore de' singoli dalla società stessa.[1]

424. Gli offici di giustizia, essendo quelli che rispondono a' diritti degli uomini, si diede loro il titolo di offici perfetti, distinguendoli dagli offici positivi di umanità, i quali si chiamano doveri imperfetti, perchè negli altri uomini verso cui si esercitano non esistono diritti corrispondenti, tali almeno che abbiano annessa la coazione; quantunque anche gli offici positivi d'umanità sono moralmente obbligatorii.[2]

425. La coazione permessa dall' Etica non deve racchiudere nessun odio verso il proprio simile, benchè offensore, e nessuna inimicizia verso il nemico; nel quale si deve sempre amare e rispettare la natura umana e sperarne l'emendazione.[3]

[1] Dall'essere il diritto un'*attività personale* ne viene che in esso s'inchiuda la forza: indi la *coazione* annessa al diritto, per la quale si può repellere l'opposizione che s'incontra nell'esercizio del proprio diritto (*diritto di difesa*) e procurare la riparazione del bene perduto (*diritto di risarcimento*). Vedi *Filosofia del Diritto,* vol. I, *Dell'essenza del diritto,* c. II, a. III e vol. II, nn. 2319-2329, ove si enumerano undici principii regolatori dell'esercizio del diritto di coazione.

[2] La distinzione molto comune di diritti e doveri in *perfetti* ed in *imperfetti* non è esatta: il dovere è perfetto se anche non gli corrisponde un diritto nella persona verso cui si esercita; e il diritto non esiste nemmeno imperfettamente, ove gli manchi il fondamento della proprietà: ad esempio il dovere di far limosina a un necessitoso è dovere perfetto, benchè meramente morale; ma il necessitoso non ha perciò a quella limosina nessun diritto, nemmeno imperfetto. Vedi *Frammenti di filosofia del Diritto e della Politica, Frammento* II, pag. 138.

[3] Sarebbe questo il luogo di trattare della trasmissione dei diritti e della loro modificazione (contratto, prescrizione, testamento, ecc.); ma il Rosmini, non saprei per qual ragione, non ne parla affatto. A questa omissione, o involontaria o pensata che sia, potrà il lettore supplire d'abbondanza ricorrendo alla *Filosofia del Diritto,* vol. I, *Diritto individuale,* l. III, ove l'argomento è svolto nella maggiore

426. *B*) *Offici di beneficenza.* — Ma la legge morale non si limita a proibire che l'uomo non attenti di nuocere all'altro uomo violandogli o togliendogli il suo, s'estende anche a comandare che l'uomo debba giovare all'altro uomo. [1]

427. Il che si prova così:

1° La prima legge ha un primo atto positivo, cioè tale con cui comanda positivamente: « Riconosci gli enti intellettivi a te noti ed opera conformemente a quella ricognizione ». Solo in appresso seguono a questo primo atto della legge gli atti proibenti. Ora la ricognizione dell'essere intellettivo, e quindi della sua dignità ed eccellenza, produce naturalmente la stima e la benevolenza, e la benevolenza è fonte delle opere utili agli altri uomini (259-265). Dunque nella prima legge applicata all'uomo si contiene già il precetto di voler bene e di giovare agli altri uomini.

ampiezza che mai; o, se gli piacesse meglio, agli *Elementi di filosofia*, vol. II, *Morale*, l. II, p. II, c. III, a. II, § 9, di Alessandro Pestalozza, oppure al *Corso elementare di filosofia*, vol. III, *Etica*, Lez. XVII, di Giuseppe Morando, che fedelmente e lucidamente compendiano la dottrina del Maestro.

[1] La ragione pratica ha per suo termine l'essenza degli enti in relazione al realizzamento di essa: indi i due atti morali: 1° di aderire all'ente reale (giustizia speciale); 2° di realizzare l'ente ideale (beneficenza, carità); e questo secondo si parte in due, nell'atto di *produrre* e in quello di *perfezionare* (vedi *Psicologia*, nn. 1435, 1436 e *Principii della scienza morale*, c. VII, a. IV e VI). I doveri di beneficenza sono doveri etici e non giuridici, riguardo all'uomo verso cui si esercitano; non così riguardo a Dio, quando da esso sono imposti, perchè Dio ha il diritto di imporli (vedi *Filosofia del Diritto*, vol. I, *Dell'essenza del diritto*, c. IV, a. I, §§ 5 e 6). Per questo il Cristianesimo, ampliando il significato del vocabolo *giustizia*, comprese in esso l'adempimento di tutti i doveri (Matth. V, 6-20). Anche Cicerone alla giustizia voleva congiunta la beneficenza a cementare le basi dell'umana società: **Justitia,** *in qua virtutis splendor est maximus,... et huic coniuncta* **beneficentia.** *De offic.* l. I, c. VII.

428. 2° Gli altri uomini sono nostri simili, e noi, oltre avere un nobile istinto che ci porta a stimare ed amare l'essere intellettivo considerato come oggetto, abbiamo un altro istinto fortissimo che ci porta a star bene come soggetti. Or questo istinto soggettivo, essendo naturale, non è per sè stesso riprovevole, benchè non abbia nè pure per sè stesso dignità morale. Ma egli viene rivestito di dignità morale, quando l'uomo considera il proprio istinto soggettivo come appartenente ad un essere intelligente e personale. Ora lo stesso istinto che l'uomo ha di star bene lo hanno pure tutti gli altri suoi simili. Se dunque rispetta in sè il proprio istinto di star bene, deve rispettare anche negli altri l'istinto medesimo; perchè il rispetto morale si porta nell'oggetto, quale gli vien dato nel concetto specifico dell'istinto umano soggettivo, il quale è unico. [1] La eguaglianza dunque della natura, ossia la medesimezza dell'istinto soggettivo umano, obbliga l'uomo a questi due precetti: « Fa' agli altri quello che tu vorresti gli altri facessero a te »; « Non fare agli altri quello che non vorresti gli altri facessero a te ». Poichè se l'uomo rispettasse l'istinto umano in sè e non negli altri, mostrerebbe con ciò di seguirlo uni-

[1] Vedi come l'uomo dall'amore della natura umana in sè stesso (amore soggettivo) trapassa all'amore della natura umana in altrui (amore oggettivo), e di questo doppio amore si compone quell'affezione che noi chiamiamo *umanità*, o grecamente *filantropia* (*Filosofia del Diritto*, vol. II, nn. 1010, 1011). Nota ancora come la stessa naturale tendenza, che muove l'uomo ad aderire all'ente conosciuto e a condurlo a quella forma più eccellente che lo renda più degno d'amore, è quella che lo spinge alla beneficenza (*Filosofia del Diritto*, vol. II, nn. 1021, 1022). SENECA: *Non potest beate degere qui se tantum intuetur*... **Alteri vivas oportet,** *si vis tibi vivere* (*Epist. XLVIII ad Lucilium*). Senti nelle parole del filosofo romano l'uscire che fa di sè l'uomo buono e benefico per trasportarsi in altrui, per *inaltrarsi,* per *inoggettivarsi,* direbbe il Rosmini.

camente nel soggetto, e non nell'oggetto, come impone la legge morale. [1]

429. Ma non è ugualmente agevole lo stabilire il quanto della benevolenza obbligatoria secondo la legge naturale. Pure, se ben si considera, egli sembra che la misura si possa determinare in questi precetti:

1° non ledere gli altrui diritti;

2° non essere causa di male altrui, nè manco indiretta, senza che una necessità morale maggiore l'esiga;

3° giova altrui ogniqualvolta il puoi fare senza far danno a te stesso;

4° soccorri i bisogni e le sofferenze dei propri simili, anche con proprio danno, quando il danno che te ne viene non ti cagiona vero bisogno o sofferenza, ma solamente una diminuzione di agi e di piaceri (soccorso del superfluo). [2]

430. Il fare di più di quello che si contiene in questi quattro precetti appartiene al bene morale di sopraerogazione, il quale, se diventa sommo e straordinario, costituisce la virtù eroica. [3]

431. Discendiamo ora agli offici speciali di benevolenza. Questi corrispondono a quelli che noi ve-

[1] È chiaro essere questi due precetti l'immediata conseguenza di quel primo: *Diliges proximum tuum* **sicut teipsum** (MATTH. XXII, 39). Vedi la nota al n. 333.

[2] Il *quod superest date eleemosynam* (LUC. XI, 41) contiene in parte un precetto e in parte un consiglio, secondo che insegna S. TOMMASO: *Dare eleemosynam de superfluo* **est in praecepto** *et dare ei qui sit in extrema necessitate; aliis autem dare* **est in consilio** (IIa IIae, q. XXII, a. V).

[3] La bontà del benefattore è la ragione sufficiente del beneficio, e l'istinto di questa bontà determina la *quantità dell'effetto benefico* (*Teodicea,* nn. 431, 432). Ma a sua volta la quantità dell'effetto benefico aumenta la bontà del benefattore e ne accresce la morale perfezione (*Filosofia del Diritto,* vol. I, *Sistema morale*, sez. II, n. XI). Il Savio: **Benefacit animae suae** *vir misericors* (*Prov.* XI, 17).

demmo dover l'uomo esercitare verso sè stesso (339). Applicatili adunque ai nostri simili, ne avremo i quattro offici speciali seguenti:

I°. Officio di promuovere la perfezione morale dei nostri simili, come loro sommo bene e fine;

II°. Officio di promuovere la loro coltura intellettuale;

III°. Officio di promuovere il loro buono stato corporale;

IV°. Officio di promuovere la soddisfacente loro condizione esterna.

432. Tutte le cose da noi dette intorno a questi quattro offici, dove parlammo degli offici dell'uomo verso sè stesso, si debbono ripetere qui dove parliamo degli offici verso gli altri, giacchè il bene che ragionevolmente facciamo a noi dev'essere il modello di quello che facciamo agli altri.

433. Conviene però aggiungere qualche riflessione speciale in questa applicazione:

1° L'uomo, come soggetto, ha il dovere di ordinare in sè stesso tutte le specie di beni al fine morale. Ma gli altri, rispetto a lui, non sono che oggetti, ed egli non può propriamente renderli buoni nè cattivi come può rendere sè stesso, perchè la volontà degli altri non è in sua balia come la propria.

434. Quanto è dunque al primo officio:

a) l'uomo rispetto a sè lo offende col rendersi perverso; rispetto agli altri col dare loro scandalo, eccitandoli al male, ingerendo nelle loro menti degli errori, privandoli dei mezzi coi quali potrebbero istruirsi od aiutarsi a camminare nella via della onestà, ecc. [1]

[1] L'istinto d'imitazione fa che l'uomo dal mal esempio sia indotto all'errore e al mal costume; e tanto è maggiore e funesta l'ef-

b) rispetto a sè lo adempie col rendersi buono; rispetto agli altri col dare loro edificazione, eccitandoli al bene, istruendoli, somministrando loro i mezzi alla virtù, e rimovendo da loro le occasioni del vizio, ecc. [1] Quest'è la più eccellente e la più sublime di tutte le maniere di beneficenza che si possano usare verso i propri simili. [2]

435. 2° L'uomo, come soggetto, è obbligato di ordinare in sè tutti i beni intellettuali, corporali ed esterni alla propria perfezione morale; ma rispetto agli altri egli non può far questo, per la ragione detta che non istà in sua mano la loro volontà.

436. Ora in quel cambio egli può e deve:

a) presumere bene degli altri verso cui esercita la beneficenza, secondo il detto che *unusquisque praesumitur bonus donec probetur malus,* e però deve ritenere che essi useranno convenientemente dei beni intellettuali, corporali ed esterni che egli loro procaccia; [3]

b) astenersi dal prestar loro que' benefizi di cui egli sapesse che essi abuserebbero a pravo uso morale; [4]

ficacia del mal esempio, quanto è più autorevole la persona da cui vien dato. È proverbio:

A bove maiore discit arare minor.

(Vedi *Logica,* nn. 295-297).

[1] Nel linguaggio cristiano il buon esempio chiamasi *edificazione,* perchè aiuto potente a innalzare in altrui l'edifizio della virtù: *Omnia* AD AEDIFICATIONEM *fiant* (*I Cor.* XIV, 26). Vedi ZOPPI, *Sul vocabolario cristiano*, n. XXI.

[2] Che *spirituales eleemosynae sunt corporalibus praeferendae,* dimostra S. TOMMASO, IIª IIªᵉ, q. XXXII, a. III.

[3] L'Apostolo: *Charitas non cogitat malum* (*I Cor.* XIII, 5).

[4] CICERONE: *In deligendis idoneis iudicium et diligentiam adhibere debemus. Nam praeclare Ennius:*

Benefacta male locata malefacta arbitror.

(*De Offic.* l. II, c. XVIII).

c) procurare che i benefizi che egli fa loro sieno così disposti ed ordinati, avuto riguardo alle circostanze, che non cagionino tentazioni al male, ma riescano piuttosto di eccitamento al bene; il che è molto utile a considerarsi nella distribuzione delle elemosine ecc. [1]

437. 3° Conviene ancora che la beneficenza sia bene ordinata, quando non si possa soddisfare a tutte le esigenze dei nostri simili:

a) preferendo di rimediare ai bisogni maggiori dell'umanità;

b) e fra i bisognosi, preferendo quelli i quali, beneficati, possano e sappiano e vogliano cavare dal beneficio un frutto maggiore, sia morale o d'altro genere, od anco diffondere il benefizio ad altri;

c) e fra i bisognosi preferendo i più meritevoli. [2]

[1] Vedi *Ascetica, Manuale dell'esercitatore,* l. I, Istruz. XXX, *Regole da osservarsi nel distribuire le elemosine; Massime di perfezione,* lez. VII, n. 13-20; *Predicazione,* parte I, *Discorso sull'equo compartimento delle elemosine.* Nel verso del Salmo: *Beatus qui* INTELLIGIT *super egenum et pauperem* (*Psal.* XL, 1), è accenno a quell'intelletto di carità col quale la beneficenza vuol essere esercitata.

[2] Altra regola nel distribuire i soccorsi della beneficenza è la prossimità dei bisognosi, regola accennata dal Nostro nelle *Massime di perfezione,* l. c. e nel *Manuale dell'esercitatore,* l. II, parte II, *Meditazione della carità del prossimo,* ed espressa in queste parole da S. AGOSTINO: *Omnes aeque diligendi sunt: sed cum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est, qui pro locorum et temporum, vel quarumlibet rerum opportunitatibus, constrictius tibi quadam sorte coniunguntur. De doctrina christ.* l. I, c. XXVII. Tre condizioni sono poste da Cicerone alla beneficenza. *Videndum est primum ne obsit benignitas et iis ipsis quibus benigne videtur fieri et ceteris; deinde ne maior benignitas sit quam facultates; tum ut pro dignitate cuique tribuatur. De offic.* l. I, c. XIV.

§ 2. *Offici che hanno per titolo certi atti degli uomini individuali.*

438. Vi hanno poi altri offici d'umanità che hanno il loro titolo, come vedemmo (404), non nella stessa natura umana, come i precedenti, ma in alcuni fatti dell'uomo.

439. Tali sono:

I°. *L'officio di gratitudine*, che ha il suo titolo nei benefici ricevuti. — L' ingratitudine è vizio turpissimo, dimostrando gli ingrati mancanza d'amore, là dove vi ha ragione massima di amare; è distruttore della società, sminuendo lo studio di beneficare, senza il quale società non può essere. È dunque da assuefare l'anima fin dalla prima gioventù a riconoscere e ricambiare, anche con nostro incomodo, gli autori dei beni che possediamo, la Chiesa, la patria, i genitori, e gli altri benefattori nostri. [1]

440. Segni d' ingratitudine sono: 1° la dimenticanza de' benefizi; 2° il non rendere le dovute grazie ai benefattori; 3° il rispondere ai beni ricevuti con un mostruoso cambio di mali. [2]

[1] Il dare altrui del suo a bene di esso mette nel benefattore una dignità morale, laddove il ricevere non è che un aumento di bene soggettivo nel beneficato: il che fa intendere il *Beatius est magis dare quam accipere* (*Act.* XX, 35). Indi nasce naturalmente in colui che riceve, se non è depravato, un senso di stima e d'amore verso chi dà, e insieme un senso di verecondia e di umiltà, come di chi si riconosce al donante inferiore. Questa ricognizione d' inferiorità pesa all'amor proprio, che è un sentimento tutto soggettivo e privo di nobiltà; ed ecco la causa dell' ingratitudine e della sua turpezza. (Vedi *Principii della scienza morale*, c. VII, a. V, e *Antropologia*, nn. 896, 897.

[2] *Ingratus est qui beneficium accepisse se negat, quod accepit: ingratus, qui dissimulat; ingratus, qui non reddit; ingratissimus omnium, qui oblitus est.* SENECA, *De benef.* l. III, c. I.

441. II°. *L'officio di amicizia,* che è quel sommo grado di mutua benevolenza e fiducia che suol nascere fra due persone dalla similitudine e dall'armonia del carattere morale, e dalla lunga comunione di offici, di utilità e di pericoli. [1]

442. La vera amicizia è fidata, costante, desiderosa di dire e di udire dall'amico il vero, aiutatrice della virtù, e scacciatrice dei vizi. Ella niente domanda all'amico che sia alieno dalla probità e dalla prudenza. E però non si può dar che fra' buoni.[2]

443. III°. *L'officio di fedeltà* in mantenere le promesse ed i patti, che sono promesse accettate. Questo officio è necessarissimo alla conservazione della società umana, e deriva dall'officio della veracità, che consiste in non parlare contro la propria mente; come pure da quello della giustizia, cioè di dare a tutti il suo, e però altresì dalla stima ed affezione morale dovuta agli altri uomini.[3]

444. L'Etica dà questi precetti intorno alle promesse.

[1] *Filosofia del Diritto,* vol. II, nn. 1000-1003; *Storia dell'amore,* l. II, c. XVIII, *Dell'amicizia.* Benchè l'amicizia s'ingeneri per similitudine d'indole, di caratteri, di sentimenti, di abitudini, di costume, la quale similitudine fa trovare nell'amico un altro sè stesso; nondimeno ci hanno delle discrepanze che favoriscono l'amicizia, *discrepanze armoniche,* come le chiama il Nostro, per le quali, sentendo l'uomo mancare a sè una qualità che riscontra in altri, si avvince a lui quasi per trovare in esso quello che manca a sè. Vedi *Filosofia del Diritto,* vol. II, nn. 1034-1038.

[2] S. Agostino: *Nemo potest veraciter amicus esse hominis, nisi fuerit ipsius primitus veritatis* (*Epist.* CLV *ad Macedonium,* al. LII). Vedi *Storia dell'amore,* l. I, c. XIX, *L'amicizia dei malvagi è inimicizia.*

[3] L'obbligo della promessa, almeno nei contratti, si deduce non solo dalla veracità ma anche dalla giustizia, epperò non è solo morale, ma anche giuridico. Vedi *Filosofia del diritto,* vol. I, n. 1088 e seg. Cicerone: **Fundamentum iustitiae** *fides, idest dictorum conventorumque constantia et veritas* (*De offic.* l. I, c. VII).

a) In promettere, tu schiva ogni inconsiderazione e leggerezza, prevedendo le conseguenze, consultando la coscienza;

b) Con somma fede attieni il promesso e il pattuito: chè somma fra gli uomini è la santità dei patti e l'obbrobrio della perfidia; e tanto maggiore, quanto dalla promessa nacque una maggiore aspettazione negli altri, e quanto il patto e il suo mantenimento è più importante, e quanto la parola fu data più liberamente, consideratamente, e con più di asseveranza e di solennità;

c) Guardati dall'abominevole atto di rivolgere in danno del promittente ciò ch'egli t'ha promesso o prestato.

445. A tutti gli offici di beneficenza enumerati fin qui dispone l'animo l'officio che dicesi *della gratificazione*, e n'è anche come il segno ed il compimento. Egli consiste in una cotal prontezza di volontà benevola e affettuosa, per la quale l'uomo è disposto a far cose grate (purchè oneste) a ogni suo simile anche ignoto, ed a schifare in sua presenza ogni cosa che gli potrebbe arrecare noia o dolore.

446. Sono parti di questo studio di rendersi grati ed amabili ai propri simili la *compagnevolezza*, la *politezza sociale*, la *mitezza* dell'animo pacifico e placabile. [1]

447. Potendosi poi offendere, come pure praticare, tutti gli offici verso i nostri simili in più modi, uno dei quali è col linguaggio, noi conchiuderemo

[1] Questi offici rivengono a quelli che San Tommaso comprende sotto il nome di *amicizia* in senso largo, intendendo per essa quella virtù che regola la convenienza nel conversare cogli altri. Vedi I^a II^{ae}, q. CXIV, *De amicitia quae affabilitas dicitur*. Qui cade il detto del Savio: *Vir amabilis ad societatem magis amicus erit quam frater* (*Prov.* XVIII, 24).

questo articolo coll'accennare brevemente gli offici regolatori della favella, che sono i seguenti:

I°. *Officio di veracità e di candore.* — I falsiloqui, le reticenze, le simulazioni e le dissimulazioni, fatte per ingannare altrui o nascondere agli altri ciò che hanno diritto di sapere, tolgono la mutua fiducia e la fede infra gli uomini, ed eccitano la diffidenza così avversa al loro mutuo trattare insieme, e si oppongono alla stima ed al rispetto verso i nostri simili. Questi inganni si possono praticare con fatti, gesti, parole, che per una tacita convenzione fra gli uomini hanno virtù di contrassegnare i pensieri; e però con essi si manca anche al patto naturale che stringe insieme il genere umano. [1]

448. II°. *Officio di prudenza nel favellare.* — Noi non siamo obbligati a dire agli altri tutto ciò che sappiamo, anzi dobbiamo sovente tacere, quando il dire qualche cosa recherebbe a noi ovvero agli altri qualche pregiudizio. [2] Il saper tacere fu cosa racco-

[1] La menzogna è offesa alla verità e insieme alla giustizia, avendo gli uomini che vivono in società il diritto di non essere ingannati dal parlare altrui. Non che si abbia sempre il diritto alla altrui *parola,* potendo talvolta la verità e dovendo essere taciuta; ma si ha il diritto all'altrui *veracità,* perchè chi parla promette tacitamente di dire il vero (*Filosofia del Diritto,* vol. I, nn. 102 e seg., 1152). Se possa in qualche caso l'uomo ingiusto perdere il diritto all'altrui *veracità,* o meglio all'uso legittimo delle parole, è questione delicatissima che il Rosmini inclina a risolvere affermativamente (ivi, nn. 105-112). Del vizio della menzogna, da fuggire nelle scritture, parla a lungo nel *Galateo dei letterati,* c. II, § 10, *Bugie e imposture,* e nei §§ seguenti. Sulla venerabilità della parola e sul sacrilegio di chi ne abusa, ragiona altamente ed eloquentemente Antonio Stoppani, nel discorso intitolato: *La santità del linguaggio.*

[2] Della prudenza in tacere certe verità inaccessibili a molti, e delle quali potrebbero abusare contro chi le dice, parla il Nostro nella *Teosofia, Prefazione,* XV. Qui batte quello di Gesù Cristo: *Neque mittatis margaritas vestras ante porcos, ne forte conculcent*

mandatissima dagli antichi filosofi, e Pitagora esercitava i suoi discepoli con un quinquenne silenzio. È difficile il pentirsi d'aver taciuto; per lo più l'uomo si pente d'aver parlato.[1] La perfezione della virtù esige che si risparmino fino le parole per sè innocenti ma superflue, che non recano vantaggio alcuno: il che non si ottiene se non mediante una somma vigilanza e padronanza di sè stessi. Ma conviene evitare quella taciturnità che è accompagnata dalla tristezza e che rende l'uomo pesante a' suoi simili. Conviene altresì distinguere la prudenza e la ritenutezza nel favellare dal vizio che consiste nella mancanza di lealtà e di nobile franchezza, ed è quando si vuole conservare al di fuori l'aspetto di amicizia e di approvazione dell'operare di quelli che segretamente e indirettamente s'impugnano e contrastano.[2]

eas pedibus suis et conversi dirumpant vos (MATTH. VII, 6). E quelle pure è prudenza tacere che potrebbero essere scambiate coll'errore:

> Sempre a quel ver che ha faccia di menzogna
> De' l'uom chiuder le labbra quant'ei puote,
> Però che senza colpa fa vergogna.
> (*Inf.* XVI, 124-126).

[1] Nel silenzio raccolto e meditabondo si educa la parola; quindi il Savio al tempo di parlare manda innanzi, quasi preparazione, il tempo di tacere: *Tempus tacendi et tempus loquendi* (*Eccle.* III, 7). La parola parca, meditata nel silenzio, è indizio d'uomo saggio e prudente; il molto e immeditato parlare, d'uom vano, se non sciocco o stolto. Qui le sentenze, entrate ne' proverbi del popolo: *Ubi verba sunt plurima, ibi frequenter egestas* (*Prov.* XIV, 23); *In multis sermonibus invenietur stultitia* (*Eccle.* V, 2); *Stultus quoque, si tacuerit, sapiens reputabitur* (*Prov.* XVII, 28).

[2] MARC'AURELIO: « La schiettezza simulata è un'arme da traditore. Non è cosa più turpe che l'amicizia del lupo » (*Ricordi*, l. XI, n. 15). E prima EPITTETO: *Ut lupus similis est cani, sic et adulator et adulter et parasitus similis est amico* (*Epicteti sententiae aliquot*).

449. III°. *Officio di rispettare l'altrui onore nel parlare.*[1] — Il qual officio comanda:

1° di riconoscere con piacere i pregi altrui e le altrui virtù, non dando alcun luogo al mostruosissimo vizio dell'invidia o della malignità;[2]

2° di non supporre gratuitamente alcun male d'altrui dando luogo ad ingiusti sospetti, seguendo la regola indicata di supporre buoni gli altri, fino che non sono provati malvagi (436), parlando quindi a loro o di loro, secondo questa supposizione, colla dovuta onoranza;

3° di non compiacersi a rivelare il male altrui occulto, procurando anzi di nasconderlo, a meno che il maggior bene de' propri simili non consigli di fare prudentemente e modestamente il contrario;

4° di non imporre altrui calunnie, il che è peccato gravissimo, e di non ascoltarne e raccoglierne con piacere dalla bocca de' calunniatori e de' detrattori; e lo spargere calunnie e detrazioni nelle tenebre è via peggiore e più abominevole male delle stesse ingiurie dette in volto alle persone;[3]

5° di non deridere o schernire le persone nè per i loro vizi morali, nè pe' loro difetti naturali;

6° per lo contrario di non *adulare* altrui, lo-

[1] S. Paolo: *Reddite omnibus debita... cui honorem, honorem* (*Rom.* XIII, 7). E ancora: *Honore invicem praevenientes* (ivi, XII, 10). Il diritto all'onore appartiene alla classe dei diritti connaturali, perchè l'onore è una sequela o appendice della virtù (vedi la nota 1 al n. 347). *Filosofia del Diritto*, vol. I, n. 265.

[2] Il non invidiare al bene altrui, anzi congioirne, è de' contrassegni della carità: *Charitas non aemulatur;... congaudet autem veritati* (*I Cor.* XIII, 4, 6).

[3] *Si mordeat serpens in silentio, nihil eo minus habet qui occulte detrahit* (*Eccle.* X, 11). Le differenze fra contumelia, detrazione, derisione, sussurrazione, puoi vederle in S. Tommaso, IIª IIªᵉ, qq. LXXII-LXXV.

dando senza sincerità o con esagerazione e pericolo di fare che gli altri si levino in superbia, il quale suole esser pericolo della falsa lode od esagerata e non così della vera.[1]

450. IV°. *Officio di parlare onesto.* — Finalmente non si deve mai abusare della loquela a dir cose che possono promuovere la corruttela del costume o offendere la religione; e la colpa è tanto maggiore, quanto le persone a cui si fanno udire parlari così riprovevoli sono o per la loro giovine età, o per altre circostanze, più facili alla seduzione.[2]

§ 3. *Offici che hanno per titolo l'associazione.*

A) Nozioni intorno la società: offici comuni ad ogni società.

451. Vincolo di società chiamasi quello mediante il quale le persone umane si uniscono e legano fra loro, affine di godere insieme que' vantaggi che si possono cavar dalle cose. L'essenza dunque della umana società consiste in questo, che più persone siano tra di loro così congiunte, che costituiscano insieme una sola persona collettiva. Il fine della società è il *bene comune*, ad ottener il quale tutte le individuali persone travagliano insieme a forze unite; e il sostegno o fondamento ne è la *mutua benevo-*

[1] Del vizio dell'adulazione, vituperando dallo scrittore nobile e civile, si discorre nel *Galateo dei letterati*, c. II, § 9, *Lusinghe del pubblico*. Vedi anche S. Tommaso, IIª IIªᵉ, q. CXV.

[2] Vedi *Galateo dei letterati*, c. II, § 15, *Parlare sozzo;* e § 16, *Parlare irreligioso*. La morale pagana aveva detto per bocca d'Epitteto: *Periculosum est ad orationis obscenitatem progredi* (*Enchirid.* c. LV). La morale cristiana va più innanzi, e predica per bocca di Paolo: *Omnis immunditia*... **nec nominetur in vobis,** *sicut decet sanctos, aut turpitudo aut stultiloquium, aut scurrilitas quae ad rem non pertinet* (*Eph.* V, 3, 4).

lenza che dicesi *sociale*, ossia l'amor del bene della società.[1]

452. Questa benevolenza va congiunta colla giustizia almeno parziale; di che apparisce la dignità della società umana, nella cui essenza è contenuto un elemento morale. A ciò sguardando Platone diceva: « Senza giustizia non esistere neppure una società di ladroni ».[2]

453. Fra il *vincolo di proprietà* e quello *di società* ci ha essenziale differenza. Poichè il primo ha per suo fondamento l'utile della persona che unisce a sè le cose, laddove la base del secondo è la scambievole benevolenza delle persone che si stringono insieme.[3] Così pure ognun vede che il *vincolo di do-*

[1] Il vincolo sociale è formato da più persone che consapevolmente e volontariamente cospirano congiuntamente in un fine. Di qui trae il Rosmini il concetto di società e i fattori di essa (*Filosofia del Diritto*, vol. II, nn. 34-39; *La Società e il suo fine*, l. I, c. II). *Fine comune* di ogni società, nel quale tutte convengono, e che anche può dirsi *rimoto*, è l'*appagamento; fine proprio*, che distingue le società singole, e che anche può dirsi *prossimo*, è quel *bene particolare* che produce l'*appagamento*. Il fine prossimo non è che un *mezzo* a ottenere il rimoto, epperò a quello deve servire (*La Società e il suo fine*, l. II, dal c. I al c. IX).

[2] *La Società e il suo fine*, l. I, c. II. Ecco le parole testuali di PLATONE, *De repub.*, l. I, 351 e seg. « Δοκεῖς ἂν (ἢ πόλιν ἢ στρατόπεδον) ἢ λῃστὰς ἢ κλέπτας ἢ ἄλλο τι ἔθνος ὅσα κοινῇ ἐπί τι ἔρχεται ἀδίκως, πρᾶξαι ἄν τι δύνασθαι, εἰ ἀδικοῖεν; οὐ μᾶλλον... » Gli fa eco CICERONE: *Tanta (iustitiae) vis est, ut ne illi quidem qui maleficio et scelere pascuntur, possint sine ulla particula iustitiae vivere* (*De offic.* l. II, c. XI).

[3] La signoria, ancorchè giusta, ha in sè qualcosa d'insociale, perchè le relazioni di padrone e servo sono di *fine* a *mezzo;* ora nella società tutte le persone sono *fine*. Inoltre non è possibile tra servo e padrone l'eguaglianza sociale di cui si dirà appresso. (Vedi *La Società e il suo fine*, l. I, cc. II, VI, VIII, e *Filosofia del Diritto*, vol. II, nn. 28-30). Per questo il Fondatore del Cristianesimo, volendo stringere gli uomini in società universale, escluse da essa il concetto di signoria: *Reges gentium* **dominantur earum... vos autem non sic** (LUC. XXII, 25, 26).

minio è una cosa di mezzo tra il vincolo di proprietà e quello di società, e che differisce essenzialmente dall'uno e dall'altro; poichè la società che comunemente chiamasi *signorile*, non è vera società ma solo un rapporto giuridico tra persone e persone.[1]

454. Le proprietà della società sono la *libertà* e la *dipendenza*, l'*uguaglianza* e la *disuguaglianza*.

455. La libertà sociale consiste in questo, che tutti i sozi indistintamente mantengono la ragione di *fine*, e nessun di essi viene considerato come semplice *mezzo* al bene degli altri. E stante che questa dignità della persona è la stessa nei singoli sozi, quindi la sociale *eguaglianza*.[2]

456. Anche la dipendenza e la disuguaglianza giacciono nella natura della società. Imperocchè primieramente la partecipazione del bene acquistato dalla società è proporzionale ai mezzi personali o materiali che ciascun sozio contribuisce. Di poi, quand'anche suppongasi che tutti i sozi mettano egual quantità di mezzi inservienti a conseguire il

[1] *La Società e il suo fine*, l. I, c. I, *Dei vincoli dell'uomo colle cose e colle persone.*

[2] *La Società e il suo fine*, l. I, c. VI, *Della libertà sociale;* e c. VIII, *Dell'uguaglianza sociale.* Quando nel 1789 la Rivoluzione di Francia nella famosa sua *Dichiarazione dei diritti dell' uomo e del cittadino* sentenziò che « gli uomini nascono e rimangono uguali in diritti », usò un linguaggio equivoco, cioè vero in un senso e falso in un altro. Ristrette quelle parole a soli i diritti che si fondano nell'umana natura, uguale in tutti gli uomini, sono vere; estese a tutti i diritti, anche ai nascenti dalle relazioni d' uomo ad uomo o come che sia acquisiti, sono false e distruttive del diritto famigliare e anche individuale e sociale. Medesimamente, intese in senso *ipotetico*, cioè che un diritto in chiunque si trovi è ugualmente rispettabile, quelle parole sono vere; intese in senso *assoluto*, cioè che il numero dei diritti sia uguale in ciascun uomo, sono false. Vedi *Filosofia del Diritto*, vol. II, n. 2082 e *Frammenti di filosofia del Diritto e della Politica, Frammento* II, p. 118.

fine sociale, nulladimeno la *dipendenza* e la *disuguaglianza* scaturiscono ancora da altre cause intrinseche, dalla necessità di un'unica amministrazione o reggimento sociale, per cui tutte le forze sociali vengono dirette con armonia al fine; al che ottenere ci vuole unità ed abilità. Quindi la necessità di un *amministratore* o *presidente* od *ordinatore della società*, al quale è necessario che gli altri prestino ubbidienza. E perciò non voglion confondersi la libertà sociale colla licenza, nè la dipendenza sociale colla servitù.[1] « Siamo servi delle leggi per poter esser liberi », diceva M. Tullio.[2]

457. Il reggimento sociale abbraccia un triplice potere, il potere cioè di *governare*, di *giudicare* e di *costringere* i sozi, quando essi o ricusano di adempiere al lor dovere sociale, o non vogliono ubbidire a chi governa, o alle dichiarazioni del giudice.[3]

458. L'autorità del reggimento sociale, come altresì i doveri che vi corrispondono, procedono da un principio troppo più alto che non sia la volontà degli uomini. Questo principio si è la legge eterna, la quale comanda che si osservi l'ordine. E di vero, l'uomo deve colla volontà sua riconoscere gli enti reali tali quali sono, e per conseguente anche le loro

[1] *La Società e il suo fine*, l. I, c. IX. Disuguaglianza della messa in comune, donde la disuguaglianza nella partecipazione di vantaggi; necessità che il fondo sociale sia amministrato (e l'amministrazione non può essere di tutti): ecco le fonti precipue delle disuguaglianze uscenti dall'intima natura della società.

[2] CICERONE: *Legum omnes servi sumus, ut liberi esse possimus* (*Orat. pro Cluentio,* LIII).

[3] De' tre poteri *esecutivo, giudiziario, coattivo,* che costituiscono il governo della società e sono necessari all'ordine sociale, e della convenienza che rimangano l'un dall'altro separati si ragiona nella *Società e il suo fine,* l. I, c. IX e nella *Filosofia del Diritto,* vol. II, nn. 356-360.

relazioni (265), siano esse naturali ovvero accidentali. Ora tra esse vi ha quella che è tra la volontà del governante e la volontà dei sozi, posto il fatto della società. Dunque anche questa deve essere riconosciuta e rispettata.[1]

459. Il *diritto sociale* è la facoltà o potestà morale di far uso de' mezzi propri della società all'ottenimento del fine della medesima.

460. Il *diritto extra-sociale* è lo stesso diritto individuale, in quanto che persevera tuttavia nello stato di società.

461. Il fondamento della distinzione tra il diritto sociale e il diritto extra-sociale in parte si ha nel doppio elemento dell'umanità, la *natura* e la *persona*. Ciò che appartiene alla natura e non alla persona può servire di mezzo alla società; ma egli è assurdo che si consideri la persona come un semplice mezzo della società umana, onde il diritto personale ossia individuale non perisce nella società. Nè perciò questi due diritti pugnano fra di loro, che anzi si perfezionano l'un l'altro scambievolmente e sono come due parti di un solo e medesimo diritto compiuto.[2]

[1] Altro non fa S. Paolo che risalire dalla legge razionale all'autore di essa quando scrive: *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit: non enim est potestas nisi a Deo: quae autem sunt, a Deo ordinata sunt. Itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit* (*Rom.* XIII, 1, 2). E i pagani stessi, guidati dal solo lume naturale, ripetevano il dovere dell'ubbidienza al principe più d'in alto che dall'umana volontà: *Principi* (così TACITO) *summarum rerum arbitrium dii dederunt; subditis obsequii gloria relicta est* (*Annales,* VI, 4).

[2] La distinzione fra il *diritto sociale* e l'*extra-sociale* è nettamente stabilita nella *Filosofia del Diritto,* vol. II, nn. 239, 240 e 425; nell'opera intitolata *Della naturale costituzione della società civile, Introduzione;* e più di proposito nella *Società e il suo fine,* l. I, cc. X e XI. Ma è anche da meditare il c. XIII, ove si dimostra

462. Le leggi fondamentali di ogni società sono due:

1° i singoli sozi debbono volere il bene comune e concorrere alla sua produzione od acquisto in quel modo che è prescritto, cioè o per atti propri personali, o per le cose esterne da loro messe in comune;

2° convien distribuire ai singoli sozi una porzione del bene sociale acquistato in proporzione della loro messa, cioè della quantità dell'opera personale o dei beni esterni che ognuno contribuì al bene comune.[1]

463. Quindi due offici universali e fondamentali di ogni società, la *sociale benevolenza* e la *sociale attività*.

B) Società necessarie alla perfetta organizzazione del genere umano.

464. Gli uomini hanno l'officio morale di vivere uniti fra loro in società; e ciò per le seguenti ragioni:

1° Gli offici mutui fra gli uomini sono quelli della *giustizia* e della *benevolenza*. La giustizia impone che in tal modo noi soddisfacciamo all'istinto nostro soggettivo di star bene ed esser felici, che non impediamo agli altri uomini di soddisfare allo stesso istinto, in modo che si renda possibile la coesistenza degli uomini sopra la terra.[2] La benevolenza

come la morale tempera il diritto sociale e l'extra-sociale colla massima che « niuno ha diritto di fare un cattivo uso del proprio diritto », massima che spiega l'antico dettato: *Summum ius, summa iniuria.*

[1] È l'equità della giustizia sociale che vuole il compartimento degli utili proporzionato alla messa de' singoli (*Filosofia del Diritto*, vol. II, nn. 244-246, 341 e 1650). La differenza poi della messa conferita da' soci dà origine alla distinzione delle società in due grandi classi, di *fruizione* e di *azione*. (Ivi, nn. 81-141).

[2] Questo è vero, purchè della *coesistenza* non si faccia il principio della derivazione dei diritti, come affermava il Kant, confutato dal Nostro nella *Filosofia del Diritto*, vol. I, *Del principio della derivazione dei diritti*, c. II, a. V. Vedi anche la *Storia dell'Etica* in fine di questo *Compendio*, n. 63.

esige che promoviamo negli altri anche positivamente quella perfezione morale dell'umanità che naturalmente desideriamo e dobbiamo promuovere in noi stessi. Ora gli uomini nella società hanno più sicurezza degli scambievoli loro diritti, e possono più ampiamente giovarsi; anzi fuori della società non possono a pieno essere utili gli uni agli altri. Dunque l'officio dell'associazione viene qual conseguenza degli offici di giustizia e di benevolenza scambievole.[1]

2° Il naturale istinto dell'uomo, se non è guasto, lo reca alla società, e l'istinto buono è l'indizio di ciò che esige l'ordine della natura umana che deve essere riconosciuto e rispettato.[2]

465. Varie poi sono le società che gli uomini possono stringere insieme, ed alcune di esse sono arbitrarie, alcune altre indispensabili alla perfetta organizzazione ed al perfezionamento del genere umano. Queste sono tre, cioè la società *teocratica,* la *domestica* e la *civile.*[3]

466. Quanto poi alle società arbitrarie l'Etica prescrive:

[1] Ogni società ha una parte *interna* e una *esterna.* La società esterna nella sua relazione coll'interna: 1° sviluppa le facoltà dell'uomo; 2° ne sostiene la morale debolezza; 3° ne amplia la natura, congiungendolo per stretti vincoli co' suoi simili (*La Società e il suo fine,* l. I, cc. XIII e XIV). I vantaggi del vivere sociale sono bellamente ritratti dal Savio in queste sentenze: *Melius est duos esse simul quam unum: habent enim emolumentum societatis suae. Si unus ceciderit, ab altero fulcietur. Vae soli, quia cum ceciderit non habet sublevantem se. Et si dormierint duo simul, fovebuntur mutuo: unus quomodo calefiet? Et si quispiam praevaluerit contra unum, duo resistunt ei: funiculus triplex difficile rumpitur* (*Eccle,* IV, 4-12).

[2] S. Agostino: *Nihil est quam hoc genus tam discordiosum vitio, tam* SOCIALE NATURA (*De civitate Dei,* l. XII, c. XXVII).

[3] La società *teocratica* è naturale-divina, la *domestica* è naturale-umana, la *civile* è artificiale, benchè necessaria al bene dell'umana specie. *Sistema filosofico,* n. 237.

1° Che l'uomo non debba entrare in tali società inconsideratamente, sì per le doti e qualità che esigono, sì perchè restringono talora la libertà;

2° Che l'uomo non debba entrare in alcun modo in società illecite, o proibite dalle leggi, o che abbiano fini occulti; [1]

3° Che l'uomo, entrato in qualche società lecita, conservi la fede data con ogni fedeltà, anteponga i comodi sociali ai privati, e dia ai sozi ed agli stranieri esempio della più intera probità ed onoratezza.

c) Società teocratica.

467. La società teocratica ha per suo proprio fine prossimo ed ultimo il bene morale-religioso.[2] Il fondo comune di questa società è:

1° la verità, che dev'esser posseduta dagli uomini tutti, perchè la prima verità risplende nelle menti di tutti;

2° Iddio, che deve essere adorato ed amato come principio e fine di tutti;

3° l'uguaglianza della natura umana, posseduta da ogni individuo e che da ogni individuo deve essere rispettata ed amata in comune.[3]

[1] Il diritto d'associamento ha radice nella *libertà relativa;* cionondimeno possono le leggi non solo vietare al suddito l'ingresso in società *illecite* (non si dà diritto a ciò che è immorale), ma anche in quelle che importano obbligazioni inconciliabili colle assunte precedentemente. Vedi *Filosofia del Diritto*, vol. II, nn. 426-435.

[2] Perchè alla società religiosa o divina volle serbata l'appellazione di *teocratica*, che a molti urta, dice il Rosmini nella *Filosofia del Diritto*, vol. II, nn. 486 e seg.

[3] La *verità,* la *virtù,* la *felicità* sono i tre beni supremi della umana natura, ai quali ciascun uomo è ordinato, nei quali tutti cospirano, e che possono dirsi il patrimonio comune di tutti: dalla *verità,* cui ogni anima intelligente è naturalmente congiunta, viene la *virtù*, che è adesione amorosa alla verità; e dalla virtù la *felicità*, che n'è appendice necessaria. E poichè la verità onde gli uomini

468. Per la comunanza di queste tre cose l'un uomo è sozio all'altro, e non è nato a sè solo, ma a tutti i suoi simili; onde è che ognuno deve promuovere la perfezione morale di tutta la natura umana e non di sè solo. La società teocratica è dunque la società che stringe insieme tutto il genere umano; è la società unica che formano per natura gli abitatori di questo pianeta che si chiama terra, e che fu dalla Provvidenza creatrice loro assegnato per comune abitazione.

Egli è dunque un grande errore il confondere questa società di tutti gli uomini colla società civile, che si restringe a un certo numero di uomini (a una nazione), e che ha pure un fine prossimo diverso da quello della società teocratica.[1]

469. Ma nell'ordine naturale la società teocratica rimane imperfetta, perchè in quest'ordine Iddio, che è l'altissimo fine, non si comunica sostanzialmente agli uomini; onde è necessario che venga a perfe-

partecipano pel lume di ragione è raggio dell'eterna increata verità, è qualche cosa di divino, perciò l'Arpinate move dalla ragione, che è nell'uomo e in Dio, per dimostrare l'esistenza d'una società naturale e universale degli uomini tutti colla divinità. Ecco le sue parole che non disdirebbero a un filosofo cristiano (se ne togli i più dei, che però Cicerone sembra non confondesse coll'unico vero Dio): *Est igitur, quoniam nihil est ratione melius, eaque et in homine et in Deo, prima hominis cum Deo rationis societas... Universus hic mundus una civitas communis deorum atque hominum existimanda* (*De legib.*, l. I, c. VII). Vedi la *Filosofia del Diritto,* vol. II, nn. 635-650.

[1] Essendo i tre supremi beni della società teocratica universale i tre supremi propri dell'umana natura, ai quali ogni società come a *fine rimoto* deve tendere, ne segue che ogni società manufatta dev'essere subordinata a quella prima, che può considerarsi come il rudimento di ogni altra società. *Filosofia del Diritto,* vol. II, nn. 661-663. Confondere la società del genere umano colla civile è errore gravido di perniciose conseguenze, come è dimostrato nel l. II *Della naturale costituzione della società civile,* c. I, a. IV.

zionarla la comunicazione positiva e sostanziale di Dio medesimo, la quale in verità si fa mediante il Cristo che fondò la Chiesa, vera società teocratica perfetta del genere umano.[1]

D) Società domestica.

470. La società domestica risulta dalla *coniugale* e dalla *parentale*.

471. *Società coniugale.* — La volontà e il fine del sapientissimo Autore di tutte le cose si rileva dall'ordine e dai fatti della natura, ai quali appartiene il doppio sesso degli uomini e la stabile proporzione delle nascite, uguale a 21 : 22. Questo dimostra essere volontà di Dio che il genere umano si propaghi, e ciò per coniugio monogamico, giacchè avendo ogni individuo egual diritto al matrimonio, la sola monogamia è quella che rende possibile ad ogni individuo l'entrare in questo stato, e alle stesse condizioni.[2]

472. La ragione morale condanna come cosa

[1] La società universale del genere umano non è che un inizio, per non dire un semplice abbozzo o disegno, della società teocratica, perchè la verità comunicata all'uomo nell'ordine naturale non è Dio; solo allora che Dio comunica all'uomo la sua realità e lo innalza così all'ordine soprannaturale (prima per la *grazia* e poi per la *gloria*) quel disegno si compie e se n'ha la società teocratica perfetta che è la Chiesa di Gesù Cristo. *Filosofia del Diritto,* vol. II, n. 668 e seg.; *Sistema filosofico*, n. 238.

[2] La società coniugale si pone in essere per un contratto, cioè pel matrimonio, il cui oggetto è l'unione massima possibile fra due persone di sesso diverso. *Coniunctio maris et foeminae, consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio:* così Modestino con senno romano definiva il matrimonio. Ora lo stesso concetto del matrimonio vuole l'unicità del coniuge e insieme la perpetuità del coniugio, senza di che quell'unione non potrebb'essere piena. Vedi *Filosofia del Diritto,* vol. II, nn. 995 e seg., 1392 e seg. Ma è pur da vedere a questo proposito quello che intorno al fenomeno della gelosia, alla poliandria, alla poligamia e al divorzio si legge ai nn. 1322-1339 e 1291-1298 e negli *Scritti vari sul matrimonio.*

turpissima e come gravissima violazione di tal ordine da Dio stabilito alla propagazione e conservazione del genere umano ogni uso delle cose sessuali fuori del coniugio, ovvero contro il suo fine; e però ogni uomo probo, considerando la gravità del precetto, sommamente abbomina ogni cosa contraria e si applica con sommo studio alla pudicizia ed alla castità, proponendosi di sopprimere in sè stesso con pensieri nobili e spirituali e con ogni altro mezzo qualsiasi immaginazione e desiderio di cose sessuali.[1]

473. L'Etica prescrive che la società de' coniugi sia monogamica, pubblica, esempio di verissima amicizia, e però perpetua, con indiviso consorzio di tutte le vicissitudini prospere od avverse della vita: ai coniugi poi, come a verissimi ed intimi amici, comanda amore, rispetto, moderazione e ogni scambievolezza di aiuti e di benefizi.[2]

474. *Società parentale.* — L'effetto ordinario del coniugio si è la procreazione di figliuoli, ottenuti i quali, i coniugi acquistano nome, officio e potestà di genitori. L'officio dei genitori li obbliga a fare sì che gli esseri a cui hanno data la vita si conservino, e crescano prosperamente, e si perfezionino come esseri morali e sociali mediante una buona educazione.[3]

[1] Lo stesso istinto umano, se non è tralignato, aborrisce dal piacere sessuale fuori del matrimonio, come da cosa più animalesca che razionale; e la stessa appellazione di *turpe* che suole darsi a tal vizio, lo mostra contrario alla dignità umana. Vedi *Filosofia del Diritto,* vol. II, nn. 1053-1055, 1088.

[2] Dei diritti e doveri de' coniugi si discorre a lungo nella *Filosofia del Diritto,* vol. II, nn. 1227-1398.

[3] Il dovere di procurare una buona educazione fisica, intellettuale, morale a' propri figli è *dovere morale* gravissimo, non però *giuridico.* La quale dottrina a taluno parve poco umana e ne pigliò scandalo (tra essi il conte EMILIANO AVOGADRO DELLA MOTTA, che nel suo *Saggio intorno al socialismo,* p. IV, *appendice,* § 16, non si

475. L'educazione ha due parti, che si possono chiamare *disciplina* e *coltura.*

476. La disciplina deve per tempo e con ogni assiduità provvedere che nella più tenera età non nascano o si preparino i vizi che deformano l'uomo ed il cittadino e lo rendono infelice, come sarebbe l'egoismo, la poltroneria, la vanità e l'ambizione, la cupidigia, l'invidia, ecc.; il che s'ottiene imprimendo nelle tenere menti una viva persuasione dell'indole ignominiosa e pestifera di questi vizi, la quale persuasione si affacci loro all'animo tosto che loro si presentano le occasioni o le suggestioni di essi. [1]

477. Nella disciplina da usarsi co' fanciulli vuole escludersi l'ira, ma non così la severità, la quale deve mescolarsi prudentemente colla dolcezza, avuto riguardo alle indoli diverse de' fanciulli. [2]

perita di chiamare *snaturata* questa morale); eppure è la dottrina dei più riputati moralisti, quali il Lessio, il De Lugo, il Sanchez, con a capo S. Tommaso, che insegna non correre stretta giustizia fra padre e figlio. E ciò provano dal non esserci in tal dovere quel carattere di *alterità* che è necessario al dovere giuridico. *Filius est aliquid patris,* così S. TOMMASO, **quia quodammodo est pars eius** (IIa IIae, q. LVII, a. IV). Ed è frequentissimo il considerare i figli quasi una propaggine, un'estensione, un incremento de' genitori; *patrum incrementa* li chiama la Scrittura (*Num.* XXXII, 14), frase che rammenta il virgiliano: *Cara Deûm soboles magnum Jovis incrementum* (*Egl.* IV, 49); e *soboles* e *proles* (dalla radice *olesco*) inchiudono la stessa idea. Il Rosmini però nel concetto stesso di *dovere giuridico* fonda la sua dottrina. Vedi *Principii della scienza morale,* c. VII, a. VIII, e *Filosofia del Diritto,* vol. I, nn. 795-815 e vol. II, nn. 1514-1521.

[1] Se dalle persuasioni rette e forti nascono le buone e grandi azioni, l'arte dell'educazione deve principalmente mirare a imprimere tali persuasioni nell'educando. (Vedi *Logica,* nn. 153 e 297). Intorno alla cura vigilante del fanciullo nella tenera età molte e savie norme si danno ai genitori nella *Metodica,* segnatamente ai nn. 223 e seg., 230 e seg., 363 e seg.

[2] All'impeto degli istinti fisici è da contrapporre la repressione fisica, ben inteso con moderazione e senz'asprezza o malevolenza: il

478. La coltura poi, per la quale intendiamo la parte positiva dell'educazione, deve tendere a due scopi: 1° di far sì che i fanciulli diventino moralmente buoni, e 2° socialmente utili e così contenti della loro condizione.[1]

479. La disciplina e la coltura non può ottenere il suo effetto:

1° se non è coerente a sè stessa, e non ha debita unità di fine morale;[2]

2° se si lascia che cadano cose sconvenevoli sotto l'occhio de' fanciulli, onde l'aurea sentenza di Giovenale:

> *Nil dictu foedum, visuque haec limina tangat*
> *Intra quae puer est...*
> *Maxima debetur puero reverentia;*[3]

3° se gli educatori stessi danno colla loro mala condotta cattivo esempio al fanciullo, quando sono obbligati anzi di darglielo buono, efficacissimo mezzo, atteso l'istinto d'imitazione sì potente specialmente nei fanciulli.[4]

voler bandito dall'educazione ogni castigo corporale, è errore che prepara generazioni molli, sfibrate e viziose. Antico e savio dettato: *Qui parcit virgae, odit filium suum* (*Prov.* XIII, 24). Vedi *Antropologia,* n. 737 e *Logica,* n. 157. Intorno al diritto di correggere e punire i figliuoli vedi anche la *Filosofia del Diritto,* vol. I, n. 855 e seg., vol. II, nn. 1478, 1479.

[1] Qual sia il diritto che compete ai padri di famiglia, circa l'istruzione e l'educazione è trattato dal Nostro negli *Scritti vari di metodo e di pedagogia,* I. *Della libertà d'insegnamento,* c. VI, II. *Giure didattico.*

[2] La coerenza dei pensieri ingenera la coerenza nelle azioni, dà al carattere morale forma e grandezza, ed è uno dei principii fondamentali dell'arte pedagogica. Vedi *Logica,* n. 997; *Opuscoli filosofici, Saggio sull'unità dell'educazione; Epistolario completo,* vol. V, lett. 2771 a D. Paolo Orsi.

[3] Giovenale, *Sat.* XIV, 44-47.

[4] Alla necessità di fiancheggiare coll'esempio la parola s'è accennato (n. 434). Principalmente a chi deve educare è necessaria la

480. Gli offici de' figliuoli verso i genitori sono la riverenza, la gratitudine, l'ubbidienza e l'aiuto nei loro bisogni. L'osservanza di tutti questi doveri si chiama *pietà figliale.*[1]

481. La *riverenza* a' parenti si dimostra negli atti e nelle parole, che devono essere umili e rispettose.

482. La *gratitudine* esige che i figliuoli sopportino con modestia anche i modi iracondi ed ingiusti de' genitori, e che se pervengono agli onori, non si vergognino mai de' genitori poveri e di bassa condizione.

483. L'*ubbidienza* non si estende alle cose illecite, non si estende neppure alla scelta dello stato; ma il figliuolo che ha scelto lo stato coniugale deve

coerenza del fatto colla parola, il che espresse il sommo Maestro e Padre e Educatore degli uomini con quella sentenza: *Qui fecerit et docuerit, hic magnus vocabitur in regno coelorum* (MATTH. V, 19), e praticò egli stesso: *coepit facere et docere* (*Act.* I, 1). Ma oltre all'esempio e prima che coll'esempio devono i generanti colla propria bontà provvedere alla bontà della prole nascitura, perchè quantunque sia vero che

> Rade volte risurge per li rami
> L'umana probitate
> (*Purg.*, VII, 119-120);

è altresì vero che sovente per arcana legge le qualità fisiche e morali de' generanti trapassano ne' generati, onde ORAZIO potè dire:

> *Fortes creantur* FORTIBUS *et* BONIS
> (IV *Od.*, IV, 29).

Intorno all'influenza dello stato fisico e intellettuale e morale de' generanti in quello de' generati, vedi la *Filosofia del Diritto,* vol. II, nn. 1358-1368.

[1] La superiorità e autorità dei genitori, avendo per titolo la generazione, non può venir meno mai. Indi è perpetuo ne' figli il dovere della riverenza, della gratitudine, dell'ubbidienza a chi diede loro la vita (*Filosofia del Diritto,* vol. I, n. 844 e seg.). E tale è il titolo a cui ricorre il Savio per stabilire i doveri de' figliuoli: *Memento quoniam nisi per illos natus non fuisses, et retribue illis quomodo et illi tibi* (*Eccli.* VII, 30).

sentire il consiglio dei genitori prima di eleggere la moglie.[1]

484. Il prestare gli alimenti ed ogni aiuto a' genitori bisognosi è officio che discende dalla gratitudine.

485. Il diritto di reggere la società domestica sì coniugale che parentale appartiene al marito e padre, per le doti appropriate a ciò di cui egli è fornito; ma egli è obbligato ad esercitare questo diritto con prudente moderazione e dolcezza.[2]

486. Nel seno alla società domestica si trovano i servi.[3]

Il *vincolo di servitù* non è *vincolo sociale,* ma il servo, come uomo, è consocio de' suoi padroni nella società teocratica ed a loro uguale (467). Questo vincolo sociale deve moderare e governare il vincolo servile.[4]

[1] Giunti all'età conveniente, i figliuoli hanno diritto di scegliersi uno stato; ma anche i genitori hanno diritto che questa scelta sia ragionevole. Possono quindi i genitori proporre al figliuolo la sposa ma non imporla, e deve il figlio assecondare il consiglio e il desiderio de' genitori, se savio e prudente. *Filosofia del Diritto,* vol. I, nn. 1312-1314 e vol. II, n. 1532.

[2] È duplice il titolo onde risulta la superiorità del marito e del padre: 1° un sentimento naturale di *filogonia* proprio dell'uomo, che lo spinge a essere capo d'una stirpe; 2° le forze e attitudini sue a essere capo della società familiare (*Filosofia del Diritto,* vol. II, nn. 1377-1398). Ma la moglie è anche compagna al marito; *sociam* l'appellava il primo uomo (*Gen.* III, 12), *sociam* la chiamavano gli scrittori romani, benchè tanto corrivi a magnificare la potestà maritale; e il Cristianesimo, in quella che la predica soggetta al marito, tempera e addolcisce questa soggezione coll'abbondanza della carità. *Mulieres viris suis subditae sint, sicut Domino: quoniam vir caput est mulieris, sicut Christus caput est Ecclesiae... Viri,* **diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit Ecclesiam** (*Eph.* V, 22-25).

[3] I servi dagli antichi erano riguardati come parte della famiglia: n'è documento la stessa origine della parola *familia* da *famulus.*

[4] La servitù stretta, che viene sotto il nome di *schiavitù,* è ingiusta, siccome quella che offende la libertà giuridica innata, pe-

487. I padroni debbono:

1° non abusare della loro padronanza estorcendo dai servi cose contrarie all'onestà, alla giustizia ed all'equità;

2° non castigare i loro falli troppo severamente, nè duramente trattarli; non impedir loro, anzi somministrare i mezzi onde possano perfezionare sè stessi, sì rispetto al loro stato interno, che rispetto al loro stato esterno.[1]

488. I servi debbono:

1° vivere contenti dell'umile condizione in cui sono stati messi dalla Provvidenza;

2° prestare ubbidienza ai padroni nelle cose oneste e giuste;

3° essere loro fedeli, cioè usare ogni diligenza di non nuocere e giovare in tutto al padrone, come egli desidera;

4° serbare il secreto delle cose del padrone, eccetto che la salute pubblica esigesse altramente.[2]

rocchè la persona (*diritto essenziale,* inalienabile) non può cader mai in dominio altrui. Il grido di Sosia in PLAUTO: *Certe aedepol, tu me alienabis nunquam, quin noster siem* (*Amphitr.* act. I. sc. I, 243), è il grido dell'uomo che fra le catene della schiavitù sente intera la propria libertà. (Vedi *La Società e il suo fine,* l. I, c. III; *Filosofia del Diritto,* vol. I, nn. 128-133; vol. II, n. 2209). Ma la servitù mite, che viene sotto il nome di *sudditanza,* non è nè ingiusta per sè nè illecita, e dà al padrone certi diritti verso i servi e le opere loro, e ai servi impone certi doveri verso il padrone. Ma poichè la persona resta sempre libera, anche il servo mantiene certi diritti, tra i quali quello di poter entrare in società persino col padrone, e come socio essere eguale a lui ne' diritti (Vedi *La Società e il suo fine,* l. c.; *Filosofia del Diritto,* vol. I, n. 1580 e seg.; vol. II, numeri 177-190). Ecco perchè il Cristianesimo, stringendo in una stessa società servi e padroni, potè per bocca di Paolo annunziare agli uomini: *Non est servus, neque liber... omnes enim vos* **unum estis in Christo Iesu** (*Gal.* III, 28).

[1] Vedi *Filosofia del Diritto,* vol. II, nn. 2219-2222.

[2] I doveri giuridici e morali de' padroni e de' servi sono pre-

B) Società civile.

489. La società civile è quella che formano insieme più persone, acciocchè venga regolata da una sola mente la modalità de' loro diritti a tutela ed aumento de' medesimi.[1]

490. L'unica mente regolatrice della modalità de' diritti nella società civile può essere quella d'un individuo solo o di più, secondo che la forma del governo è *monarchica* o *policratica.*[2]

491. Affine che sia regolata la modalità de' diritti, oltre il supremo potere, ordinatore, presidente o ministro della società, comecchè si chiami (456), è necessario che vi abbia un *potere giudiziale* ed un *potere esecutivo.*[3]

dicati da Paolo nelle sue lettere (*Eph.* VI, 5-9; *Coloss.* III, 22-25, IV, 1; *Tit.* II, 9-10).

[1] La società civile è definita del Nostro: « l'unione di un certo numero di padri, i quali consentono che la modalità de' diritti da essi amministrati venga regolata perpetuamente da una sola mente e forza (sociale) alla maggior tutela e al più soddisfacente uso de' medesimi ». Onde appare, che fine prossimo della società civile non sono i *diritti,* ma la *modalità* dei diritti; e quindi che la società teocratica (avente per fine prossimo i beni o *diritti della persona*) e la domestica (avente per fine prossimo i beni o *diritti della natura*) hanno indole più nobile della civile, istituita a regolare e difendere le *modalità* di quei diritti, epperò a vantaggio e prosperità di quelle. *Filosofia del Diritto,* vol. II, nn. 1586-1593, 1612. Rivedi la nota al n. 451 sul fine prossimo e rimoto di ogni società.

[2] Nel vol. II della *Filosofia del Diritto, Diritto sociale* (l. IV, parte III, c. III, a. IV che s'intitola *Frammento d'una storia filosofica della società civile*) il Rosmini, dal considerare che la facoltà di astrarre procede assai lenta nel suo sviluppo, epperò gli antichi non avevano generalmente fermata la distinzione fra *diritto* e *modalità del diritto,* viene in questa conseguenza, che alle nazioni gentili colte conveniva meglio la forma di governo repubblicana, alle cristiane la monarchica.

[3] Oltre ai tribunali di giustizia ordinari, a dirimere i privati litigi, il Rosmini vagheggiò sempre e caldeggiò a poter suo l'erezione

492. La persona incaricata del supremo potere, sia individua o collettiva, si suol chiamare *imperante;* le persone incaricate del potere giudiziale o dell'esecutivo si sogliono chiamare *magistrati.* I membri della società civile si sogliono chiamare *cittadini.*

493. *Offici dell'ordinatore civile.* — Gli offici dell'ordinatore civile sono i seguenti:

1° Deve dare esempio di giustizia col dimostrare di conoscere i limiti del suo potere, determinati dal fine prossimo della società civile che è il regolamento della modalità dei diritti de' cittadini (489); onde è dover suo l'astenersi dal disporre dei diritti stessi de' cittadini, rispettandoli tutti, e limitandosi a regolarne la modalità per la conservazione di ciascuno di essi e per l'accrescimento del loro complesso.[1]

494. Dicendosi poi *tutti i diritti* de' cittadini, s'intendono tanto quelli che essi hanno come uomini, quanto quelli che hanno come membri della società teocratica e della domestica.[2]

d'un *tribunale politico,* supremo e indipendente, che dovesse giudicare della giustizia degli atti del Governo. Qualche cosa di simile a questo tribunale era stato intravvisto dal Leibnizio, e più chiaramente dall'Ortes, monaco camaldolese veneto, vissuto nel secolo XVIII. Senza del tribunale politico la civile società resta indifesa dall'arbitrio e dalle passioni de' governanti, e tosto o tardi il despotismo è inevitabile colle conseguenti rivoluzioni. Il *risentimento,* sintomo del diritto offeso o creduto offeso, è la causa o il pretesto delle rivoluzioni contro il Governo: in mancanza d'un tribunale politico, il popolo si fa giustizia da sè. Vedi *Della naturale costituzione della società civile,* l. I, *I tribunali,* l. II, c. II e *appendice* I, *Tribunale politico.*

[1] Delle quattro principali funzioni del governo civile vedi la *Filosofia del Diritto,* vol. II, nn. 2132-2174.

[2] I doveri del governo civile verso la società teocratica furono dal Rosmini trattati in parecchie opere, segnatamente nella *Filosofia del Diritto,* vol. II, nn. 762-864 (ove si espongono i diritti naturali e acquisiti della Chiesa di Cristo), negli *Scritti vari sul matrimonio* e nelle *Questioni politico-religiose della giornata.*

495. 2° Deve conoscere, che il *potere sociale* è interamente diviso dal *potere di dominio*, ossia di padronanza. Perocchè questo secondo dà diritto al padrone di disporre ad arbitrio dell' opera dei suoi servi come di cosa sua; laddove l'imperante civile deve riconoscere di presedere a liberi cittadini, dei quali non può disporre ad arbitrio, ma unicamente colla ragione del fine sociale che è il migliore regolamento della modalità de' diritti di tutti, ordinata in modo che ne consegua la miglior possibile loro convivenza.[1]

496. 3° Conseguentemente egli deve regolare la modalità dei diritti de' cittadini sì fattamente che non noccia, ma giovi alla loro morale perfezione, fine rimoto ma principale della società civile, come di tutte le altre.[2]

497. 4° È dovere principalissimo del sommo ordinatore prendere a sua guida la *giustizia distributiva* nel compartire i vantaggi sociali.[3]

498. 5° Così pure nel nominare alle cariche sociali, usando somma diligenza nello scegliere i più idonei magistrati, escluso qualunque astio o favore.[4]

499. 6° Deve oltre a ciò vegliare e provvedere per modo da esercitare una perpetua ed efficacissima

[1] Vedi *Filosofia del Diritto*, vol. II, nn. 158-160.

[2] Vedi la nota al n. 489.

[3] La *giustizia commutativa* si fonda nell'uguaglianza giuridica; la *distributiva* nella disuguaglianza costitutiva, ed è giuridica anche essa. *Filosofia del Diritto,* vol. II, nn. 2184-2187. La *giustizia legale,* virtù che ha per oggetto il bene sociale, non s' ha da confondere con la mera *legalità,* che consiste nell'osservanza esteriore delle leggi. Questa può costituire la parte *materiale* della virtù; ma senza la *formale,* che risiede nella retta disposizione della volontà, non c'è virtù vera. Puoi vedere la *Storia comparativa* ecc., c. VI, e la *Filosofia del Diritto,* vol. I, *Essenza del diritto,* c. IV, a. II in nota.

[4] Dell'obbligo giuridico di eleggere agli uffici i più idonei, si ragiona nella *Filosofia del Diritto,* vol. II, n. 2566 e seg.

censura sui medesimi magistrati, affine di conoscere e reprimere i malvagi ed allontanare gli inetti.[1]

500. 7° Finalmente con tutta la sua maniera di vivere deve dare esempio di ogni probità, virtù, e religione agli organi del suo potere e a tutti i cittadini, formandone i costumi, giacchè egli è troppo vero l'adagio: *Regis ad exemplum totus componitur orbis.*[2]

501. *Offici de' magistrati.* — I magistrati devono:

1° porgere sincero ed efficace esempio agli altri cittadini di riverenza e di osservanza alle leggi della giustizia e di tutto l'ordine morale e civile.

2° Conoscere il proprio officio e rendersene sempre più idonei, e con somma fedeltà e diligenza compirlo ed aborrire da ogni mala cupidigia, nè omettere cosa alcuna per legare insieme col vincolo dello scambievole amore i cittadini e la suprema potestà.

3° Evitare diligentemente i partiti, e non solo quello studio di parte che nasce apertamente dagli interessi personali, ma anche quello che sorge occultamente a cagione de' pregiudizi e delle inclinazioni, governandosi sempre secondo una perfetta imparzialità e ragionevolezza.[3]

[1] La vigilanza o ispezione sociale non è meno un diritto che un dovere dell'autocrata. *Filosofia del Diritto,* vol. II, n. 2575.

[2] Se l'autocrate sia tenuto all'osservanza delle sue leggi fu disputato. Certo è conveniente e al tutto conforme alla ragione che il faccia: *Turpis omnis pars est suo universo non congruens,* dice S. Agostino (*Confes.* lib. III, c. VIII). Lo stesso buon senso dell'antichità per bocca di Catone pronunciava: *Patere legem quam ipse tuleris,* sentenza che fu reputata degna di trovar posto nel Diritto Canonico (*Decret. Gregorii* IX, l. III, t. II, c. VI). E S. Tommaso lo dichiara libero dalla sua legge *quantum ad vim coactivam,* ma non *quantum ad vim directivam* (I^{a} II^{ae}, q. XCVI, a. V ad 3^{um}). Vedi la *Filosofia del Diritto,* vol. II, nn. 2440-2442.

[3] Vedi *Filosofia del Diritto,* vol. II, nn. 1715 e 2665, ove sono brevemente divisate le qualità diverse richieste nel *giudice* e nell'*am-*

502. *Offici de' cittadini.* — I cittadini:

1° debbono pronta obbedienza alle leggi e ai comandi delle legittime potestà civili.[1]

2° In prestando questa obbedienza debbono usare *fedeltà,* dandosi cura di ben conoscere lo scopo e la forza delle leggi e prescrizioni, e astenendosi dallo spirito di *indiscreta censura* o di *lamento,* riguardandole anzi con ispirito di rispetto benevolo, e sempre bene presumendo di quanto sembra dubbioso.

3° Debbono pagare fedelmente i tributi e sostenere con equo animo i pesi sociali.[2]

4° Prestare il debito onore e rispetto a' magistrati.

5° Coadiuvare col loro contegno acciocchè venga conseguito pienamente il fine della società; amare la società civile (la patria) con amore ragionevole; bene meritare di essa, pronti anche a spargere per essa il sangue: *Dulce et decorum est pro patria mori.*[3]

ministratore: fra esse in quello deve primeggiare l'*integrità,* e in questo l'*avvedutezza.*

[1] Nell'osservanza delle leggi si assommano i principali doveri del cittadino: importa perciò moltissimo il conoscere quanto si estenda la potestà di legiferare, e la diversa classificazione delle leggi, e la diversa forza della loro obbligazione, materia ampiamente svolta dal Nostro nel vol. II della *Filosofia del Diritto,* nn. 2426-2559.

[2] S. Paolo, dopo predicato la sudditanza alle legittime potestà *non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam,* soggiunge: *Ideo enim et tributa praestatis, ministri enim Dei sunt, in hoc ipsum servientes. Reddite ergo omnibus debita: cui tributum, tributum; cui vectigal, vectigal* (*Rom.* XIII, 5-7). Se si diano leggi meramente penali e se tale possa dirsi questa de' tributi, vedi *Filosofia del Diritto,* vol. II, nn. 2458 e seg.

[3] Orazio, l. III, *Od.* II, 13. — È dovere d'ogni socio volere il bene comune e concorrere all'acquisto di esso coi mezzi a ciò stabiliti: così vogliono la *benevolenza sociale* e l'*attività sociale,* doveri sommari di ogni società. Vedi *La Società e il suo fine,* l. I, c. VII.

CAPO IV.

Collisione degli offici morali.

503. Fra gli offici morali non si può dare vera collisione, perchè tutti derivano da un solo principio e tendono a un solo fine, cioè a disporre la volontà umana in modo ch'ella aderisca a tutto l'essere secondo l'ordine intrinseco di esso.

504. Ma le formole morali che si derivano dal primo principio talora per l'imperfezione della deduzione rimangono indeterminate, onde sembra che l'una si interni nella sfera dell'altra, e così accade che per adempire un officio non si possa nello stesso tempo adempirne un altro. Questa opposizione e perplessità dell'animo si chiama collisione degli offici.

505. Le regole da tenersi in quest'apparente collisione sono le seguenti:

1° considerare attentamente se si può togliere la collisione col determinare meglio le formole degli offici e così conciliarli;

2° se non si arriva a questa conciliazione, è da guardare da qual parte vi abbia un minor male e un maggior bene, il tutto considerato, e quella parte seguire;

3° se la collisione apparente nasca fra offici subordinati, è da attenersi all'adempimento dell'officio

Come e quanto le teorie giuridiche, politiche, morali del Nostro intese sanamente potrebbero conferire a metter pace e sicurezza nel seno della civile società, oggi che le plebi aizzate contro i ricchi e i possidenti rugghiano minacce di violenze, di rapine e di sangue, è dimostrato da Carlo Calzi nel suo *Rosmini e la presente questione sociale;* libro modesto, ma ottimo correttivo de' vituperii che contro quelle teorie versava a piene mani nell'*Appendice* già citata del *Saggio intorno al socialismo* il conte Della Motta.

superiore e fondamentale, acciocchè non accada di anteporre quello che è mezzo a quello che è fine;

4° se la collisione apparente nasce fra offici coordinati, egli è uopo osservare quale delle due leggi obblighi più rigorosamente, assolutamente e chiaramente, e adempiere la legge che prescrive con maggior rigore, assolutezza e chiarezza, preferendola a quella che comanda con minor rigore, ipoteticamente, ovvero oscuramente.[1]

CAPO V.

Degli abiti morali.

Articolo I.

Degli abiti morali in generale.

506. L'oggetto e il soggetto sono i due termini della morale (28, 29).

Gli offici si classificano prima di tutto secondo gli oggetti (266); gli abiti traggono la loro divisione dal soggetto: quindi gli abiti virtuosi e viziosi rispondono alle potenze morali che essi dispongono in un dato modo (19, 20).

Ma poichè la suprema potenza morale è una sola, la volontà; quindi consegue che l'abito morale è uno solo ed indivisibile (1-3, 14-16, 141-143).

[1] La collisione delle leggi o degli offici dà luogo alla coscienza *perplessa.* Questa coscienza non è *semplice,* ma risulta da due o più coscienze simultanee, che non possono essere tutte vere: d'ordinario l'errore si nasconde nel giudizio più riflesso. Le regole di operare che qui si danno nell'apparente conflitto di offici rispondono a quelle date dall'Autore nella *Coscienza,* nn. 392-397. Intorno alla collisione delle leggi e degli offici puoi consultare con vantaggio il Costantini, *Institutiones theologiae moralis,* tr. I, c. VI e VII.

507. Tuttavia, posciachè la volontà nelle sue operazioni virtuose muove talora altre potenze, anche queste diventano morali per partecipazione, in quanto sono mosse dalla volontà, e la loro disposizione a muoversi secondo l'abito virtuoso della volontà dicesi *virtù speciale;* la disposizione poi a muoversi in servigio dell'abito vizioso della volontà dicesi *vizio speciale.*[1]

Onde vi ha un solo abito virtuoso della volontà in cui consiste la virtù assolutamente così detta, e lo stesso dicasi del vizio; e vi hanno più abiti virtuosi in cui consistono le virtù speciali, cioè altrettante specie della virtù, e il medesimo si dica del vizio.[2]

508. Conviene dunque che noi ci richiamiamo che cosa sia abito, il che viene insegnato dalla filosofia teoretica; poi che parliamo prima della virtù e del vizio nella loro unità; in appresso della loro specie.

509. L'abito è una qualità, per la quale una potenza viene disposta ad operare in una data maniera.[3]

510. Conseguentemente l'abito morale è una qualità, per la quale una potenza morale viene disposta ad operare il bene od il male.

511. La virtù è dunque una qualità, per la quale la volontà e le potenze subordinate vengono disposte ad operare il bene morale.

[1] S. TOMMASO: *Subiectum vero habitus, qui simpliciter dicitur virtus, non potest esse nisi voluntas vel aliqua potentia secundum quod est mota a voluntate* (Iª IIªᵉ, q. LV, a. III). Vedi la nota al n. 558.

[2] La distinzione è anche nel comune modo di parlare. Nel primo senso diciamo: *la bellezza della virtù, la deformità del vizio: uomo di virtù singolare, uomo rotto al vizio; uomo virtuoso, uomo vizioso.* Nel secondo senso: *la virtù della pazienza, il vizio dell'ira; uomo casto, uomo lussurioso.*

[3] Rileggi intorno agli abiti la nota al n. 20.

Il vizio per opposto è una qualità, per la quale la volontà e le potenze a lei subordinate vengono disposte ad operare il male morale.

512. Gli abiti morali possono essere dati alla volontà senza atti suoi propri, e possono essere anche acquisiti co' suoi propri atti.[1] In fatti l'esperienza ci mostra che l'uomo porta al mondo in nascendo un'inclinazione al male. Quest'abito della sua volontà innato (che la tradizione dell'uman genere spiega col peccato originale) è dato all'uomo dalla generazione, non è acquisito con atti propri dell'uomo. La rivelazione di più c'insegna che vi hanno degli abiti infusi soprannaturalmente: questi sono dati e non acquistati colle nostre proprie operazioni.[2]

513. Ma parliamo degli abiti morali acquisiti, di cui più frequentemente s'intende parlare quando si ragiona di virtù e di vizi.[3]

A formare questi abiti si richiedono più o meno atti, secondo che si trova nell'uomo più o meno ostacoli da vincere acciocchè nasca la disposizione

[1] L'inclinazione che l'uomo ha per natura al bene universale (vedi la nota al n. 95) è già una disposizione alla moralità, è *l'elaterio naturale che muove l'uomo al bene* (come lo chiama il Nostro); epperò niente vieta che si dica *abito buono innato.* (Vedi *Epistolario completo,* vol. IX, lett. 5761 a Gustavo Benso di Cavour). Non altrimenti S. Tommaso: *Virtus est homini* **naturalis secundum quamdam inchoationem...** *in quantum in voluntate inest quidam naturalis appetitus boni.* Iª IIªᵉ, q. LXIII, a. I.

[2] Intorno all'abito malo congenito all'uomo e all'abito soprannaturale infuso per grazia, rileggasi il n. 164; e si può vedere S. Tommaso, Iª IIªᵉ, q. LXXXII, a. I e q. LI, a. IV.

[3] L'atto transeunte lascia dietro di sè un residuo d'attività, per la quale la potenza è disposta a operare più *facilmente,* più *prontamente,* più *efficacemente,* più *dilettosamente.* Ecco l'abito acquisito. Vedi *La Società e il suo fine,* l. IV, c. VI, *Psicologia,* nn. 938, 939; *Teosofia,* n. 570.

preponderante che costituisce l'abito; e secondo che gli atti con cui si formano sono meno intensi, o più intensi e più perfetti.

Articolo II.

Della virtù considerata nella sua unità e del vizio che le risponde.

§ 1. *Dell'unità della virtù.*

514. La virtù adunque considerata nella sua unità è quella qualità che rende buona la volontà, e quindi che rende buono l'uomo, la persona umana (1-3), e si definisce: « Un' assoluta preponderanza della volontà verso la prima ed eterna legge (che tutte le altre comprende) e un universale e costante proposito di operare in conformità e per riverenza della medesima ».[1]

515. Circa la quale definizione si deve osservare:

1° Che la preponderanza della volontà verso la legge può essere considerata più tosto come una disposizione alla virtù che come la virtù stessa formata; ma aggiungendosi il costante proposito di regolarsi in tutto giusta la legge e per riverenza di essa, è propriamente ciò che costituisce la virtù formata ed acquisita.[2]

[1] S. Tommaso, sulle orme di S. Agostino, definisce la virtù: *bona qualitas mentis qua recte vivitur, qua nemo male utitur* (I^{a} II^{ae}, q. LV, a. IV). E ancora: *Virtus importat dispositionem quamdam alicuius convenienter se habentis secundum modum suae naturae.* (Ibi, q. LXXI, a. I). Il qual concetto della virtù, chi bene osservi, risponde a quello espresso nella definizione data dal Nostro.

[2] A prima giunta può parere nuovo e meno esatto il vocabolo *preponderanza* a significare la disposizione o inclinazione virtuosa della volontà; ma il vederlo ripetuto dal Nostro mi persuade averlo egli usato pensatamente, non ne trovando altro che meglio espri-

516. 2° Che il proposito universale di aderire con tutte le proprie attività alla prima legge può essere anche un atto espresso dell'animo; non è tuttavia in quest'atto transeunte che consiste propriamente la virtù, ma nella disposizione continua e permanente della volontà in tale adesione, che è un atto immanente: poichè la prima legge impone propriamente la disposizione della volontà (208), e non l'atto transeunte; ond'è che la virtù consiste in un proponimento abituale, il quale però incomincia cogli atti transeunti.[1]

517. 3° Che l'adesione alla prima ed universal legge inchiude sempre la riverenza verso la medesima, nè può farsi per alcun motivo secondario, consistendo la stessa adesione nella riverenza e stima pura e semplice di lei; all'incontro le operazioni esterne possono esser conformi alla prima legge considerata in sè stessa, ma esser poste dall'uomo per altri motivi, nel qual caso cessano d'esser virtuose, altro più non essendo che un vano simulacro di virtù (232-237).

518. 4° Che, secondo la definizione data, la virtù ha tre aspetti, potendosi essa riguardare:

a) come un proposito sempre agente nell'animo;

b) come un valore, una fortezza della volontà

messe il gravitare di tutta l'anima verso la legge eterna, per vincere col suo peso gli ostacoli vegnenti dal soggetto. Onde, se vuol dirsi neologismo, è neologismo felice e potente se altri mai, che rammenta quel di AGOSTINO: *Pondus meum, amor meus* (*Confes.* l. XIII, c. IX).

[1] Uno è l'oggetto amabile, l'essere, una la morale necessità d'amarlo, una quindi l'essenza della virtù; ma diverse essendo le potenze e la perfezione loro e i modi di attuarle, diverse sono le specie di virtù. Vedi *L'introduzione del Vangelo secondo Giovanni*, lez. XXIII; *Storia comparativa* ecc.. c. VIII, a. III, § 1.

riverente alla legge, superiore ad ogni allettamento sensibile;[1]

c) come un principio operativo, regolante tutte le azioni umane secondo la regola di quel fondamentale proposito.

519. Quest'abito della volontà si suol chiamare anche *giustizia*, presa questa parola come virtù universale, perocchè la giustizia si definisce: « un proposito universale e costante di dare a tutti il suo ».[2] Ora dare a tutti il suo, preso in tutta l'estensione della proposizione, è quanto dire: « dare all'essere ciò che egli esige dalla volontà umana, soddisfare all'esigenza morale dell'essere », che è appunto la formola della virtù universale (33-40).

520. Ma poichè la giustizia ha due offici generali, come vedemmo, potendosi esercitare sì verso Dio che verso l'uomo; così nel primo caso ella si converte nella virtù della *religione*, che è la giustizia che s'esercita cogli offici verso Dio, nel secondo ella si converte nella virtù della *giustizia speciale*, che s'esercita cogli offici verso gli uomini, la quale si suol dividere in *commutativa*, *distributiva*, *punitiva*, ecc. Quando poi nella formola « dare a tutti il suo » la parola *dare* s'interpreta semplicemente d'un atto esterno, allora ella designa una *giustizia esterna*, che è il fondamento della legge civile e della *giustizia legale*.[3]

[1] Secondo la ragione etimologica, *virtus* importa *vigore, valore, fortezza*; ossia che si derivi da *vires*, come vuole Isidoro (*Orig.*, l. XVIII, 22), ossia che da *vir*, come vuole Cicerone (*Tusc.*, l. II, c. XVIII), traendo *vir* la radice da *vis*. Cf. De Vit, *Totius latinitatis lexicon*, v. *Virtus* e *Vir*.

[2] *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi.* Ulpiano, l. I, ff. tit. I, *De iust. et iure*, 10.

[3] La *giustizia commutativa* come fu notato al n. 497, ha per fondamento l'uguaglianza giuridica; la *distributiva*, la disuguaglianza

521. Non conviene qui omettere un'osservazione importante fatta già dagli antichi, ed è che la giustizia, come indica l'etimologia, esige propriamente un'uguaglianza fra ciò che si deve e ciò che si dà.[1] Ma in tre casi quest'uguaglianza non si può avere, eccedendo sempre il debito a ciò che si dà; e questi tre casi riguardano Iddio, i genitori, e il merito della virtù. Perocchè non si può mai dare a Dio quanto gli sarebbe dovuto; e così i figliuoli non possono mai dare ai genitori quanto hanno da essi ricevuto; niuno poi può dare al merito della virtù ricompensa bastevole (132). Quindi si distinsero dalla giustizia le tre virtù della *religione*, della *pietà figliale* e dell'*osservanza al merito,* come virtù annesse alla giustizia, senza che ne raggiungano mai pienamente il concetto.[2]

522. La virtù universale si chiama dunque giustizia, considerandosi il primo suo atto che è il *riconoscimento* degli esseri, mediante il quale si fa di essi una giusta stima. Se invece si considera il secondo suo atto, che è l'*affezione* che seguita al riconoscimento qual necessario effetto o compimento, la virtù prende il nome di *dilezione* e di *amore universale.*[3] Così alla *giustizia* e all'*amore* si può ridurre

costitutiva; la *legale,* l'osservanza esteriore del dovere giuridico, alla cui difesa tendono le leggi civili. *Filosofia del Diritto,* vol. I, *Essenza del Diritto,* c. IV, a. II.

[1] *Iustitia importat aequalitatem quamdam, ut ipsum nomen demonstrat. Dicuntur enim vulgariter, ea quae adaequantur, iustari.* S. Tommaso, IIª IIªᵉ, q. LVII, a. I.

[2] È la pretta dottrina di S. Tommaso, che annovera le tre virtù nominate fra quelle annesse alla giustizia, perchè convengono colla giustizia *in quantum sunt ad alterum,* disconvengono *in quantum non possunt reddere ad aequalitatem.* IIª IIªᵉ, q. LXXX, a. I.

[3] *Virtus non est nisi diligere quod diligendum est.* S. Agostino, *Epist.* CLV *ad Macedonium* (al. LII).

egualmente ogni virtù: di che s'intende perchè nell'ordine soprannaturale la virtù si riduce alla *carità.*[1]

523. Una proprietà nobilissima della virtù osservata da S. Agostino si è, che mentre di tutti gli altri abiti si può usare in bene ed in male, del solo abito della virtù non si può mai abusare, perchè è ella stessa il buon uso di tutte le cose. Essendo dunque ella essenzialmente bene, cesserebbe d'esser virtù se vi s'introducesse alcun abuso. Di che la virtù viene anche acconciamente definita, *habitus quo aliquis bene utitur.*[2]

524. Per la stessa ragione nella virtù non può cadere mai riprovevole eccesso: poichè quanto ella è più grande, essendo essenzialmente bene, tanto più vi ha nell'uomo di bene. Quando adunque si dice che in qualche azione vi ha dell'eccesso, non è da credersi che questo eccesso cada nella virtù, ma nei mezzi o negli strumenti della virtù, o nel modo d'adoperarli imprudentemente, il che non è virtù, ma vizio.[3]

[1] Nel linguaggio cristiano carità e giustizia fanno equazione perfetta. *Charitas inchoata, inchoata iustitia est; charitas provecta, provecta iustitia est; charitas magna, magna iustitia est; charitas perfecta, perfecta iustitia est.* S. AGOSTINO, *De natura et gratia,* c. LXX. Merita che sia letto il discorso di LORENZO MICHELANGIOLO BILLIA, *Carità è giustizia,* nella *Rassegna Nazionale* del 16 aprile 1907.

[2] Vedi *Storia comparativa* ecc., c. VII, a. VII, § 2. Ecco le parole di S. Agostino, passate, come si accennò al n. 514, nella definizione di S. Tommaso: *Virtutibus nemo male utitur* (*De lib. arbitrio* l. II, c. XXIX).

[3] Vedi *Storia comparativa* ecc. l. c. Il principio della *mediocrità,* ossia del mezzo fra gli estremi, in cui Aristotele fa consistere la virtù, non è altro in fondo che quello della convenienza stoica, espresso da ORAZIO in quel verso:

Virtus est medium vitiorum et utrinque reductum.

(I *Epist.,* XVIII, 9).

§ 2. *Dell'unità del vizio.*

525. Come nel definire la virtù considerata nella sua unità, cioè come abito generale della volontà, abbiamo espressi i due modi della virtù, l'un de' quali può essere innato o inserito nell'uomo dal Creatore anteriormente ad un suo espresso proposito di voler essere virtuoso, e il quale dicemmo essere « un'assoluta preponderanza della volontà a conformarsi alla prima ed eterna legge » (515-519), e l'altro è acquisito dall'atto dell'uomo stesso, ed è « un universale e costante proposito di operare in conformità e per riverenza della prima legge »; così anche il vizio considerato nella sua unità ha due modi, l'uno dei quali consiste in « un difetto della volontà che non prepondera in modo assoluto a conformarsi all'eterna legge » (il qual modo di vizio l'esperienza, confirmata dalla rivelazione, dimostra trovarsi in ogni uomo che nasce), l'altro consiste in un proposito o disposizione assentita d'infrangere la legge ogni qual volta a ciò sollecita un qualche bene eudemonologico ».[1] Il primo di questi due vizi è una disposizione al secondo, sul quale dobbiamo fare le seguenti considerazioni:

[1] Come l'unità della virtù non toglie la molteplicità delle virtù speciali, così la molteplicità de' vizi speciali non è tolta dall'unità del vizio. Gli Stoici, considerando solo ciò che è comune ne' vizi e trascurando il proprio, ne trassero l'erronea conseguenza che tutti i vizi e peccati sono eguali: abuso d'astrazione. Vedi la *Storia comparativa* ecc. c. VIII a. III, § 1, e la nota al n. 144 di questo *Compendio*. Orazio oppone il buon senso all'errore degli Stoici:

Queis paria esse fere placuit peccata, laborant,
Cum ventum ad verum est: sensus moresque repugnant,
Atque ipsa utilitas, iusti prope mater et aequi.

(I *Sat.* III, 96).

526. 1° Che il vizio si distingue dal *peccato veniale*, pel quale l'uomo non depone mai il proposito d'aderire alla legge, ma trascorre oltre i limiti della prima legge con un atto che non viene prodotto dal proposito di trasgredirla, ma da altri stimoli di operare che lo sorprendono, e lo fanno operare inconsideratamente e senza alcuna persuasione di mancare ad una grave obbligazione, e non rendono l'uomo vizioso (146-150);

527. 2° Che anche il *peccato mortale* si distingue dal *vizio*, in quanto quello è l'atto del male e questo n'è l'abito, onde quello può essere l'effetto di questo;

528. 3° Che anche il peccato mortale lascia nel soggetto che lo commette:

a) una *reità* o debito di soddisfazione all'eterna giustizia (128-131);

b) una *debolezza* e mala piega della volontà, che col peccato ha deposto già il proposito di aderire costantemente alla legge: questa debolezza e mala piega è già un abito vizioso *incominciato*, per distruggere il quale si richiede di ripristinare il proposito virtuoso precedente;[1]

529. 4° Che come la virtù nella sua unità consiste nel fermo proposito di osservare la legge in qualunque caso, a fronte di qualunque ostacolo (il qual proposito generale, considerandosi in relazione alle diverse occasioni di praticarla, produce le di-

[1] Benchè sia vero che un atto solo non è bastevole a formar l'abito (come insegna S. TOMMASO, Iª IIªᵉ, q. LI, a. III), è però anche vero che l'atto pone il cominciamento dell'abito, per quel residuo d'attività che lascia dietro sè nella potenza ond'è uscito (vedi la nota al n. 513). Perciò il S. Dottore insegna che il peccato diminuisce la naturale inclinazione al bene, tirandola dal lato opposto: *Bonum naturae, scilicet naturalis inclinatio ad virtutem, diminuitur per peccatum: per actus enim humanos fit quaedam inclinatio ad actus similes.* Iª IIªᵉ, q. LXXXV, a. I.

verse specie di virtù), così rispetto al vizio si deve distinguere:

a) la disposizione della volontà di mancare alla legge, sia che l'occasione di mancare o la seduzione consista nell'allettamento di questo o di quel bene eudemonologico, e tale disposizione è il *vizio in generale;*

b) la stessa disposizione di mancare alla legge considerata in relazione alle cause seducenti che possono esser diverse, e questa disposizione prende il nome di *vizio speciale.*[1] Perocchè l'essenza del vizio sta nella mancanza della pienezza e dell'assolutezza di adesione della volontà alla legge, e se per qualsiasi motivo questa pienezza e assolutezza manca, cessa l'abito della virtù, che è cosa completa, e subentra quello del vizio (141-142).

Articolo III.

Virtù e vizi considerati nelle sue specie.

§ 1. *Vita contemplativa ed attiva: virtù proprie di ciascuna.*

530. Gli atti della virtù sono interni ed esterni (239).

Gli atti esterni, avendo sempre un oggetto particolare, non esauriscono la virtù, che s'estende a tutto l'essere considerato nel suo ordine; ma gli atti interni possono avere un oggetto universale, possono avere per oggetto tutto l'essere, e però, in quanto essi hanno d'immanenza, in tanto possono costituire la virtù. Quindi noi vedemmo che nella stima giusta dell'ente, considerato nella sua universalità e nel suo ordine, come pure nella dilezione che ne con-

[1] Rileggi il n. 507 colle note rispondenti.

segue; in questi due atti, se sono costanti, abituali e immanenti, vi ha quella qualità che rende buona la volontà e il soggetto di lei, l'uomo, e che si chiama assolutamente *virtù* (516).

531. Inoltre gli atti interni hanno sovente un oggetto interno, gli esterni poi hanno un oggetto esterno. Ora dalla distinzione degli oggetti della virtù in *interni* ed *esterni* nasce il concetto di que' due generi di vita virtuosa che si chiamano la *vita contemplativa* e l'*attiva.*[1]

532. La vita contemplativa è quella nella quale l'uomo si occupa, quanto più gli è possibile, in quegli atti interni di virtù che hanno un oggetto interno, quale è la verità e Dio;[2] la vita attiva è quella nella quale l'uomo si adopera di conseguire la virtù praticandola maggiormente con atti esteriori, verso oggetti pure esteriori, quali sono gli altri uomini.[3]

533. Non è già che l'uno di questi due generi di vita possa stare interamente separato dall'altro, ma essi si denominano da quella parte alla quale l'uomo più di proposito si applica per conseguire lo stesso intento di essere buono.

534. Per intendere rettamente come ciò sia, conviene richiamarsi che la legge morale non obbliga già a porre un determinato numero di atti, ma obbliga:

[1] CICERONE: *Ait Aristoteles, hominem ad duas res,* AD INTELLIGENDUM *et* AD AGENDUM *esse natum, quasi mortalem deum* (*De fin.* l. II, c. XIII). Ecco indicato il fondamento delle due vite, contemplativa e attiva.

[2] *Finis contemplativae vitae est consideratio veritatis.* S. TOMMASO, IIa IIae, q. CLXXV, a. II.

[3] *Ad operationem exteriorem ordinatur vita activa.* S. TOMMASO, IIa IIae, q. CLXXXI, a. I. Vedi: *Ascetica, Lezioni spirituali,* lez. VII, e *Conferenze sui doveri ecclesiastici,* Conf. XIX, *Vita contemplativa e vita attiva.* Di queste due maniere di vita, e dell'una in confronto dell'altra, tratta l'Angelico nella IIa IIae, dalla q. CLXXIX alla CLXXXII diffusamente.

1° a porre in un *modo* conforme alla prima legge tutti gli atti che si pongono (116);

2° a porre alcuni atti, cioè gli obbligatori, che sono quelli senza i quali il contegno dell'uomo non avrebbe il *modo* di conformità alla legge.

Rimane adunque alla libertà dell'uomo un'ampia sfera di azioni, rispetto alle quali l'uomo può scegliere un genere di azioni virtuose più tosto che un altro, e può scegliere di farne più o meno (97-117).

535. Ciò premesso, il virtuoso contemplativo è quegli che, adempite prima le obbligazioni, quanto al resto si serve della sua libertà per esercitarsi a preferenza in quegli atti interni di virtù sopraerogatori che hanno un oggetto interno. Il virtuoso attivo è quegli che, adempite del pari le obbligazioni, si serve, quanto al resto, della sua libertà per esercitarsi a preferenza negli atti di virtù sopraerogatori che hanno un oggetto esterno.

536. Ora, che la vita contemplativa non possa al tutto dividersi dall'attiva ed esterna, si scorge dall'accadere ben sovente che la legge morale obblighi ad alcuni atti esterni, i quali debbono esser posti dall'uomo contemplativo e dall'attivo egualmente; e queste sono quelle relazioni e circostanze in cui gli offici di giustizia e di umanità verso i nostri simili si rendono obbligatori (424).

537. Che poi la *vita attiva* non possa al tutto segregarsi dalla contemplativa, si vede da questo:

1° che gli atti esterni non sarebbero virtuosi se non provenissero da quegli atti interni che sono la culla e la sede della virtù, che hanno un oggetto interno ed universale; [1]

[1] Ricorda che l'atto esterno non è morale se non *per partecipazione*. Vedi il n. 229 in nota.

2° che se l'uomo attivo non ponesse frequentemente degli atti interni virtuosi, egli o non acquisterebbe mai, o ben presto perderebbe l'abito virtuoso.[1]

§ 2. *Virtù proprie della vita contemplativa.*

538. La vita contemplativa si adopera nei seguenti atti:

1° nell'allontanare da sè le occasioni che rendono moralmente necessari, cioè obbligatori, gli atti esterni che hanno un oggetto esterno, affine di poter impiegare il maggior tempo possibile in quegli atti interni che hanno oggetti universali ed interni; e quindi ella suole praticare le virtù della *solitudine*, del *silenzio,* del *raccoglimento* della mente, della *tranquillità* dell'animo, della perfetta *castità,* della *povertà*, ecc.[2]

539. 2° Nell'applicarsi ad acquistare una sempre maggior cognizione della verità universale; e quindi ella suole praticare la virtù dello *studio della filosofia* e *della religione*, occupandosi la prima della verità universale, la seconda di Dio;

540. 3° Nel contemplare e venerare sempre più fedelmente la verità conosciuta, nel che sta propriamente l'abito della *contemplazione ;*[3]

[1] Come colla ripetizione degli atti l'abito si forma e avvigorisce, così scema e si può anche perdere colla cessazione degli atti. È S. TOMMASO: *Sicut ex actibus generatur et augetur habitus, ita cessare ab actu diminuit et tollit nonnunquam habitum* (Iª IIªᵉ, q. LIII, a III).

[2] Vedi *Ascetica, Lezioni spirituali,* lez. VI, n. 9-11. *Ideo pauci inveniuntur contemplativi* (è scritto nell'aureo libretto dell'*Imitazione*), *quia pauci sciunt se a perituris et creaturis ad plenum sequestrare. De imitat. Christi,* l. III, c. XXXI, 1.

[3] L'eccellenza della contemplazione è tanta, che lo stesso Aristotele s'accorse essere cosa più divina che umana quella beatitudine

541. 4° Nell'uso dei mezzi per i quali la ragione pratica e il cuore aderisce, od è condotto e aiutato ad aderire intimamente a Dio (*virtù della religione*) e ne acquista il possesso. Il possesso però del supremo bene non si può acquistare se non per una comucazione soprannaturale di Dio stesso. [1]

542. Nell'antichità vi ebbero tra i gentili scuole di vita contemplativa, quali furono tra le altre quelle stabilite nella nostra penisola da Pitagora; ma queste, contenendosi nei limiti dell'ordine naturale, erano imperfette. [2] Vi ebbero pure di tali scuole ma perfette presso il popolo di Dio, fondate dai profeti; e nel Cristianesimo tali scuole sono i diversi ordini religiosi. [3]

543. Circa la natura dunque della vita contemplativa è da osservare:

1° Che de' tre atti assegnati alla virtù morale

che naturalmente si trova nel contemplare la verità (*Nicom.* X, 7) E S. TOMMASO: *Consideratio scientiarum speculativarum est quaedam participatio verae et perfectae beatitudinis* (Iª IIªᵉ, q. III, a VI). Vedi *Teosofia*, nn. 1352, 1353.

[1] Vedi *Teosofia*, n. 1355. Indi S. AGOSTINO: *Duas vitas sibi divinitus praedicatas et commendatas novit Ecclesia: quarum una est in fide, altera in specie: una in tempore peregrinationis, altera in aeternitate mansionis: una in labore, altera in requie: una in via, altera in patria: una in opere actionis, altera in mercede contemplationis* (Tract. CXXIV *in Joann.*).

[2] Pitagora stabilì in Crotona il suo cenobio. Così scrive AULO GELLIO nel l. I. *Noctium attic.*, c. IX: *Omnes simul qui a Pythagora in cohortem illam disciplinarum recepti erant, quod quisque familiae pecuniaeque habebat, in medium dabant, et coibatur societas inseparabilis, tamquam illud fuerit antiquum consortium, quod re atque verbo appellabatur* κοινόβιον. Vedi anche GIAMBLICO in *Vita Pythagorae*.

[3] Esempi più frequenti e più segnalati sono quelli dei Recabiti e de' figli dei Profeti, di Elia, di Eliseo e del Battista presso il popolo Ebreo. Costoro soglionsi considerare come i precursori dei monaci e degli anacoreti cristiani. Vedi CASSIANO, *Collat.* XVIII, 6; LUIGI LANZONI, *Natura e doveri dello stato religioso*, c. II, *Origine dello stato religioso.*

(la stima, l'affetto e l'atto esterno) i due primi appartengono principalmente alla vita contemplativa.

544. 2° Che la virtù della vita contemplativa appartiene propriamente alla sfera del bene di sopraerogazione, giacchè, quanto al bene di obbligazione, esso è egualmente comune alla vita contemplativa ed all'attiva.

545. 3° Che gli atti interni di stima e di affetto non sempre nè in egual copia chiamano dopo di sè gli atti esterni; ossia, che vi hanno molti atti leciti od anche virtuosi esterni che non vengono come necessaria conseguenza de' molti atti interni, sia perchè manca l'occasione di praticarli, sia perchè certi atti interni sono già compiuti ed assoluti in sè stessi, appunto perchè hanno oggetti interni.

546. 4° Che gli atti interni che riguardano la verità e Dio, in quanto la contemplazione e l'adesione ad essi perfezionano l'uomo, non hanno altri atti esterni corrispondenti che quelli del culto divino, i quali non si dicono appartenere alla vita attiva, perchè non hanno per iscopo oggetti esterni, ma unicamente il perfezionare gli stessi atti interni di stima e d'amore alla verità e all' Essere supremo, e sono come una cotale sovrabbondanza e travasamento di questi al di fuori, onde anche di questi atti esterni il vero oggetto è interno.

547. 5° Che lo studio delle *scienze speciali* non è per sè stesso virtù, ma diventa virtù della vita contemplativa quando le scienze si studiano in ordine alla cognizione e contemplazione della verità universale, affine cioè di aderire coll'animo alla medesima; e diviene anche virtù dispositiva della vita attiva, in quanto le scienze si ordinano all'esercizio delle virtù che appartengono a questo genere di vita.

548. 6° Che l'abito ossia la virtù della contem-

plazione trae seco due altre virtù, l'una delle quali fu chiamata *sapienza,* e consiste nell'abito di ordinare colla mente alla causa suprema conosciuta, cioè a Dio, tutte le cose; e in quella che gli antichi denominarono *abito dell'intelletto,* e consiste nel conoscere appunto la verità (essere ideale) ne' suoi principii, e saperli applicare sempre all'intento di vagheggiar via meglio e più amare la verità. Aristotele chiama queste *virtù intellettuali,* il qual titolo niente vieta di ritenere, purchè si considerino come una specie delle virtù morali; giacchè ciò che fosse meramente intellettuale e non morale, non sarebbe virtù.[1]

549. 7° Che la sapienza suppone che la mente, che ordina tutte le cose alla Causa suprema, abbia dinnanzi la luce della verità e contempli la bellezza di questa Causa, per modo da renderla unica norma dell'operare; il che importa un dominio sulle potenze inferiori, che aspettano il comando da quella norma eccellentissima, e però gli atti naturali e particolari del sapiente sono: *a)* temperati, *b)* flessibili, cioè assecondanti senza resistenza la norma; onde nasce *c)* la mansuetudine, e *f)* la facilità di operare il bene: quattro caratteri o virtù pedisseque della sapienza.[2]

[1] *Cum habitus intellectuales speculativi non perficiant partem appetitivam, nec aliquo modo ipsam respiciant, sed solam intellectivam, possunt quidem dici virtutes in quantum faciunt facultatem bonae operationis quae est consideratio veri..., non tamen dicuntur virtutes... quasi facientes bene uti potentia seu habitu.* S. TOMMASO, Iª IIªᵉ, q. LVII, a. I.

[2] La *scienza,* o cognizione della verità, non è la *sapienza,* ma un elemento di essa, al quale deve aggiungersi l'altro elemento che è l'*azione reale,* perchè ci possa essere la *sapienza,* che è un sapere virtuoso, anzi la virtù più compiuta. Lo stesso Seneca, benchè stoico, scrisse: *Maximum hoc est officium sapientiae et indicium,*

550. 8° Che le virtù enumerate della vita contemplativa sono tutti abiti della volontà, la quale dirige le facoltà intellettive al fine di poter aderire più pienamente agli oggetti interiori.

551. 9° Che gli oggetti interiori e finali, abbracciando tutto l'essere e comprendendo l'essere completo ed assoluto, e le facoltà intellettive che ad essi si riferiscono essendo pure le più eccellenti fra quelle di cui può far uso la volontà, danno luogo ad abiti completamente virtuosi e della virtù più sublime; quindi la vita contemplativa apparisce indubitatamente più nobile dell'attiva, come quella a cui le virtù più elevate e complete appartengono.[1]

552. 10° Che i vizi che propriamente si oppongono alle virtù della vita contemplativa sono:

1° la *malizia satanica,* che consiste nell'odio abituale della verità e di Dio;

2° l'*insensitività morale,* che è l'abito di non lasciarsi commovere dalla bellezza delle cose divine;

3° l'*incredulità;*

4° la *superstizione.*[2]

ut verbis opera concordent, *ut et ipse ubique par sibi idemque sit* (*Ep.* XX). Vedi *Introduzione alla Filosofia,* I. *Degli studi dell'autore,* p. III, *Dell'idea della sapienza,* n. 62 e seg.; *Teodicea,* n. 415.

[1] Ottima è detta da Cristo la vita di contemplazione in confronto dell'opposta: *Maria* OPTIMAM PARTEM *elegit* (LUC. X, 42). L'ordine che hanno fra loro le due vite, e l'eccellenza della contemplativa sopra l'attiva, così bellamente descrive S. AGOSTINO: *Otium sanctum quaerit charitas veritatis: negotium iustum suscipit necessitas charitatis. Quam sarcinam si nullus imponit, percipiendae atque intuendae vacandum est veritati: si autem imponitur, suscipienda est propter charitatis necessitatem: sed nec sic omni modo veritatis delectatio deserenda est; ne subtrahatur illa suavitas, et opprimat ista necessitas. De civ. Dei,* l. XIX, c. XIX.

[2] Parrà a taluno che questi quattro vizi si oppongano alla virtù della religione; ed è veramente così. Ma non deve recare meraviglia

§ 3. *Virtù proprie della vita attiva.*

553. L'unica virtù, che abbiamo descritta come l'abito buono della volontà, fu da noi definita: « una assoluta preponderanza della volontà verso la prima ed eterna legge, e tutte l'altre leggi che essa comprende, e un universale e costante proposito di operare in conformità e per riverenza della medesima » (514).

Ora questa completa disposizione della volontà che produce e dirige le azioni umane, o si applica a quelle azioni che hanno oggetti interni, onde nascono le virtù della vita contemplativa; o si applica agli oggetti esterni, che sono gli uomini presi in individuo o legati in società, e indi nascono le virtù della vita attiva.[1]

554. *Giustizia e beneficenza.* — Se si considera questa disposizione virtuosa della volontà in ordine alle azioni che riguardano gli altri uomini, e la si considera in generale, senza por mente alle potenze di cui si serve la volontà in operando, ella prende il nome di *giustizia speciale* e di *beneficenza*, delle quali due virtù noi abbiamo esposti gli offici precedentemente (401-502), e secondo questi offici tali virtù si possono suddividere.

555. Alla *giustizia speciale* si oppone il vizio dell'*ingiustizia,* che si dice anche *egoismo,* cioè l'abito che inclina l'uomo ad infrangere l'altrui diritto ogni-

che sieno qui contrapposti alle virtù proprie della vita contemplativa, quando si pensi che la vita contemplativa tende a congiungere l'uomo alla verità, a Dio, alle cose divine, epperò l'esercizio della religione è massima parte della vita contemplativa.

[1] Le virtù morali appartengono *essenzialmente* alla vita attiva: è la tesi che prende a dimostrare S. TOMMASO, II^{a} II^{ae}, q. CLXXXI, a. I.

qualvolta il bene eudemonologico del proprio individuo lo dimanda.[1]

556. I vizi speciali si suddividono secondo le specie della giustizia stessa. E come questa può essere *individuale,* se riguarda il rispetto ai diritti dell'individuo; *familiare,* se riguarda i diritti della società domestica; *politica,* se riguarda i diritti della società civile; *teocratica,* se riguarda i diritti della società teocratica; così a ciascuna di queste maniere di giustizia rispondono altrettanti generi di ingiustizia, secondo che la disposizione dell'animo tende a ledere l'uno o l'altro di que' diversi gruppi di diritti. I quali generi novamente si possono suddividere: per es. l'ingiustizia politica può esser da parte de' cittadini governati, e produce i vizi dell'*insubordinazione,* dell'*anarchia,* ecc.; può essere da parte de' governanti, e produce i vizi del *dispotismo,* della *tirannia,* dell'*accettazione di persone,* che s'oppone alla giustizia distributiva, ecc.[2]

557. Alle specie di beneficenza enumerate rispondono del pari altrettanti vizi.

E poichè questi vizi si esercitano talora coll'abuso delle cose esterne, quindi vengono di nuovo suddivisi secondo la relazione in cui si considerano con

[1] L'egoismo, che suol anche appellarsi *amor proprio* o grecamente φιλαυτία, è l'amore soggettivo di sè stesso e si oppone a ogni virtù, essendo la virtù essenzialmente oggettiva; indi la sentenza di S. TOMMASO: *Inordinatus amor sui est causa omnis peccati* (Iª IIªᵉ, q. LXXVII, a IV). Nondimeno si può dire che l'egoismo, appunto perchè tutto chiuso nel soggetto, abbia una particolare opposizione alla giustizia per il carattere di *alterità* onde questa virtù si reca sempre a una persona dal soggetto diversa.

[2] Dell'ingiustizia che è nell'anarchia, nell'insubordinazione, nella ribellione violenta, come pure de' mezzi leciti coi quali i sudditi possono difendersi dall'oppressione di un principe tiranno, il Rosmini ragiona lungamente nella *Filosofia del Diritto,* vol. II, nn. 2317-2388.

queste cose: p. es. l'*avarizia*, che è l'immoderato amore di accumulare, non meno che la *prodigalità*, che è l'immoderato amore di spendere senza sufficiente e convenevole ragione, s'oppongono alla *liberalità*, ecc.

558. Ma se oltre ciò si considera le potenze che vengono mosse dalla volontà nell'esercitare le azioni giuste ed umane, noi n'abbiamo le tre virtù della *prudenza*, della *temperanza*, e della *fortezza*. [1]

559. *Prudenza.* — In quanto la volontà retta muove acconciamente la ragione a trovare e usare i mezzi opportuni a un fine onesto, chiamasi *prudenza*.[2] E poichè la volontà, benchè retta, non potrebbe muovere a ciò la ragione se questa non fosse bene istruita ed addestrata, la prudenza presuppone due

[1] Da un foglio manoscritto del Rosmini, che contiene un come schema di Etica, tolgo questi appunti recandoli dal latino all'italiano. « Le virtù o abitudini morali sono certe disposizioni delle facoltà attive: quindi si derivano dalla divisione delle facoltà in quanto dalla *volontà* sono mosse. La buona abitudine della volontà è appellata *giustizia*. La ragione e l'appetito sono le facoltà mosse: la facoltà della *ragione* mossa è *prudenza;* quella dell'*appetito irascibile* è *fortezza;* quella dell'*appetito concupiscibile* è *temperanza*. Quindi le virtù cardinali sono le supreme fra le naturali ». Non dissimile è la ragione che dà AUGUSTO CONTI (*Il Buono nel Vero*, l. I, c. IX) di quest'antichissima partizione delle virtù morali, che si rinviene in Platone e sembra anteriore a lui. Non è dunque da reputarsi arbitraria e priva d'ogni logico e psicologico fondamento, come parve al Desjardins. Del resto, osserva lo ZOPPI nel suo *Vocabolario cristiano*, XXIV, nel ricevere dalla filosofia pagana i nomi di quelle virtù e la partizione loro, il Cristianesimo ne rese il concetto più puro, più compiuto, più alto.

[2] *Ad prudentiam non pertinet praestituere finem virtutibus moralibus, sed solum disponere de his quae sunt ad finem.* S. TOMMASO, I^{a} II^{ae}, q. XLVII, a. VII. E prima di lui, S. AGOSTINO: *Prudentia (est) amor, ea quibus adiuvatur, ab eis quibus impeditur, sagaciter seligens* (*De moribus Ecclesiae cath.* l. I, c. XV. Dalla chiara intelligenza della convenienza tra i mezzi e il fine nascono le grandi persuasioni circa le massime prudenziali. Vedi *Logica*, n. 1123.

abiti della ragione, che sono la *scienza* e l'*arte dialettica*, i quali però non sono ancora la prudenza. Questa è un altro abito della ragione, il quale, facendo uso della *scienza* e dell'*arte dialettica*, trova i mezzi opportuni al fine onesto che l'uomo si propone di conseguire.

560. E dicesi al fine onesto, perchè l'abito di trovare i mezzi a un fine qualsiasi non è virtù di prudenza, potendosi usare sì in bene che in male, ma è virtù solo quando viene adoperato e subordinato dall'abito retto della volontà, del quale non si può mai abusare, e che sempre conduce alle cose oneste (523). Quindi è che, quantunque si dia talora il nome di prudenza all' invenzione di opportuni mezzi per conseguire fini inonesti, tuttavia questa prudenza, lungi dall'essere virtù, neppure merita il nome di prudenza in senso proprio, ma più tosto quello di astuzia.[1]

561. Le differenze fra la *sapienza* e la *prudenza* sono:

1° che la sapienza consiste nella cognizione e contemplazione del fine ultimo e supremo, a cui la mente subordina tutte affatto le cose; laddove la prudenza consiste nell'acconcia subordinazione dei mezzi opportuni a fini inferiori, purchè onesti;

2° che l'oggetto della sapienza è interiore, perchè

[1] Scompagnata dalla morale, la prudenza non è virtù; è niente altro che « l'abilità di arrivare alla consecuzione d'un fine, qual esso sia » (Vedi *Psicologia*, n. 1412 in nota). Di essa s'informa quella politica astratta che è come la matematica pura, in cui non entra nel calcolo che un dato fine e i mezzi che vi conducono, senza riguardo all'onestà dell'uno e degli altri. « L' Euclide di questa scellerata politica (così il Rosmini), per isventura d' Italia, fu il Machiavelli; ma in tutti i tempi v'ebbero ingegni a cui si presentò la teoria di tal'arte, e Achitofele è un de' più antichi e de' più puri esempi. « *Logica,* n. 1123. È questa la prudenza rea di cui il Savio: *Est certa solertia, et ipsa iniqua* (*Eccli.* XIX, 22).

il fine ultimo, supremo e completo è interiore; laddove gli oggetti della prudenza sono esteriori, essendo esteriori i mezzi ch'ella ordina ai suoi fini speciali, o anche i fini stessi. [1]

562. Di qui avviene:

1° che un uomo può essere sapiente ordinando tutto al fine ultimo, benchè talora operi imprudentemente rispetto a un fine speciale, sia per mancanza di cognizioni opportune, sia per mancanza di destrezza nell'uso di sua ragione;

2° che un uomo può essere prudente senza possedere molta sapienza, ed è quando egli sa ben ordinare i mezzi a certi fini speciali, ma non ha cognizione egualmente profonda del fine ultimo, benchè non interamente lo ignori.

563. La virtù della prudenza si può suddividere in altrettanti rami quanti sono i fini onesti a cui si propone di ordinare i mezzi, i quali sono innumerevoli e più o men generali: p. e., se si propone il governo della famiglia, dicesi *prudenza domestica;* se si propone in generale il governo della città, dicesi *prudenza civile* o *politica*, ecc. Ma queste maniere di prudenza si possono ancora suddividere in quanti sono i rami di tali governi, o in quanti sono i generi speciali di azioni che si vogliono impiegare per ottenere il fine proprio di ciascun ramo. [2]

564. Funzioni della prudenza, qualunque sia il fine che si propone, sono:

1° rinvenire i mezzi al fine proposto;

[1] Distinzione accennata da CICERONE: *Prudentia, quam graeci* φρόνησιν, *est rerum expetendarum fugiendarumque scientia; sapientia autem, quam principem dixi, rerum est divinarum atque humanarum scientia. De offic.* l. I, c. XLIII.

[2] Fra le diverse specie di prudenza S. TOMMASO annovera la *regnativa*, la *politica*, l'*economica*, la *militare* (Iª IIªᵉ. q. L).

2° giudicare rettamente del loro valore relativo e del loro ordine, prevedendo l'effetto che producono, adoperati ciascuno in separato o nell'insieme;

3° adoperarli in modo acconcio.[1]

565. Di che s'intende:

1° che non possono essere oggetti di prudenza quegli atti naturali o spontanei che non ammettono affatto consiglio e deliberazione;

2° che nè pure sono oggetti di prudenza quei mezzi immediati ed unici, i quali sono evidenti per sè, e non lasciano elezione fra molti, come l'atto di contemplazione della verità per chi vuol conoscere la verità e vagheggiarla, il qual atto appartiene alla sapienza.

566. La prudenza ha tre gradi, poichè o ella è sagace a trovare i mezzi per conseguire un fine eudemonologico semplicemente onesto; o ella è sagace per trovare i mezzi per conseguire un fine morale obbligatorio; o ella è sagace per trovare i mezzi per conseguire un fine morale di sopraerogazione.

567. Il primo grado, trattandosi di bene eudemonologico, è semplicemente permesso ed appartiene all'ordine pragmatico più tosto che all'ordine morale: *prudenza pragmatica*.

Il secondo grado è obbligatorio in quella misura che è possibile a ciascheduno: *prudenza morale obbligatoria*.

[1] La suprema regola della prudenza (come notammo al n. 265) è dal Nostro collocata nel « dirigere le proprie azioni a tenore del pensare intero ». Da questa discende l'altra meno generale: « Nell'operare attienti alla sostanza e non sacrificarla mai agli accidenti ». Vedi *Psicologia,* n. 1407 e seg., e *Della sommaria cagione per cui stanno o rovinano le umane società,* operetta che versa intorno a questa seconda regola.

Il terzo grado costituisce l'eccellentissima prudenza degli uomini moralmente perfetti, cioè appartiene all'ordine della perfezione morale: *prudenza morale sopraerogatoria.* [1]

568. Il vizio contrario alla prudenza è l'*imprudenza.*

569. Se si considerano le *cause prossime* di questo vizio, si trovano essere l'*inconsiderazione,* la *temerità,* la *negligenza,* l'*incostanza,* la *soverchia sollecitudine delle cose future,* che senza alcuna utilità angustia l'animo; le quali cause, divenute abituali, sono altrettanti vizi. [2]

570. Se si considerano le *specie stesse* della prudenza, se n'hanno per opposizione i vizi speciali a lei contrari.

571. Se si considera l'*inonestà del fine* o l'*inonestà de' mezzi* che ad esso si ordinano, si hanno de' vizi che simulano la prudenza, e sono la *prudenza terrena,* l'*astuzia,* il *dolo,* la *frode,* ecc. [3]

572. *Temperanza e fortezza.* — La volontà che ha l'abito della giustizia, cioè « l'universale e costante

[1] La prudenza operativa degli uomini sagaci procede col raziocinio *sintetico* anzichè coll'*analitico:* l'uomo teoretico è nell'analisi minuto, d'ogni passo che dà ragionando vuol rendere conto a sè stesso; l'uomo prudente va per via compendiosa all'intento, con raziocinio spedito, sovente occulto e inconscio, valendosi di regole medie raccolte dall'esperienza. Acuta osservazione del Nostro nella *Psicologia,* nn. 1691-1697.

[2] Come vizi contenuti nell'*imprudenza* S. Tommaso registra la *precipitazione, l'inconsiderazione, l'incostanza,* la *negligenza* (Iª IIªᵉ, q. LIII e LIV). Il Rosmini con S. Agostino (*Contra Jul.* l. IV, c. IV) mette tra i vizi contrari alla prudenza anche la *temerità;* S. Tommaso la comprende nella *precipitazione,* come nota egli stesso. La *sollecitudine delle cose future,* che il Rosmini qui pone, è da S. Tommaso collocata tra i vizi che simulano la prudenza.

[3] Vedi nella Iª IIªᵉ, la q. LV, che s'intitola *De vitiis oppositis prudentiae secundum similitudinem.*

proposito di operare in conformità della prima legge », quando viene a porre le operazioni esteriori che da tal proposito naturalmente derivano, deve superare tre impedimenti:

1° l'impedimento che pone l'ignoranza dei mezzi, i primi de' quali sono le rette deduzioni delle formole speciali dalla prima legge;

2° l'impedimento che pone l'appetito de' beni eudemonologici, che inclina la volontà ad essi senza riguardo alle norme della virtù;

3° l'impedimento che pongono all'opera buona tutti quegli ostacoli che la rendono difficile e faticosa.

573. Ora l'impedimento dell'*ignoranza* de' mezzi si toglie mediante la *virtù della prudenza* e l'*abito della scienza* (559).

574. L'impedimento dell'appetito de' beni eudemonologici si toglie mediante la virtù della *temperanza.*[1]

575. L'impedimento che consiste in quegli ostacoli che rendono l'operazione difficile si toglie mediante la virtù della *fortezza.*[2]

576. E poichè la volontà è sedotta dagli allettamenti de' beni eudemonologici a seguitarli con eccesso, perciò la virtù della temperanza è ordinata a raffrenare cotesta immoderanza dell'appetito, restringendolo ne' confini prescritti dalla legge. All'incontro la volontà è indebolita e ritratta dal bene

[1] *Temperantia est rationis in libidinem atque in alios non rectos impetus animi firma et moderata dominatio.* CICERONE, *De invent.* l. II, c. LIV.

[2] *Fortitudo est affectio animi in patiendo ac perferendo, summae legi parens sine timore.* Crisippo presso CICERONE (*Tusc.* l. IV, c. XXIV). E LIVIO romanamente: *Facere et pati fortia romanum est* (l. II, c. XII).

onesto pel timore de' mali e per l'altre difficoltà ch'ella incontra nel praticarlo; e però è necessaria la fortezza che accresca il difetto d'azione nella volontà e propulsi valorosamente gli ostacoli che la rendono poco energica e lenta ad operare in modo conforme alla legge. Perciò la temperanza modera la soverchia azione, e la fortezza rimedia al difetto d'azione della volontà nella consecuzione del suo bene.[1]

577. L'*appetito,* che viene raffrenato dalla temperanza acciocchè non ecceda, comprende tutte le passioni animali e razionali, le quali debbono essere contenute entro una certa misura, acciocchè non seducano la volontà a trascorrere i limiti della ragione; e così pure l'appetito che deve essere suscitato, quand'è manchevole, in aiuto e servigio della ragione, s'estende a tutte le passioni e le attività, perocchè tutte possono servire ed ubbidire alla ragione. Onde queste due virtù, che considerate nella volontà sono due abiti virtuosi della *forza pratica* (giacchè ci vuol forza pratica tanto a temperare gli allettamenti quanto a superare i timori), considerate nella potenza di cui la volontà si serve, sono due abiti dell'*appetito* che si lascia moderare o suscitare in aiuto della volontà a norma della legge morale.

578. Quindi si può dire che la *temperanza,* considerata nella volontà, sia una specie di fortezza esercitata sopra l'*allettamento* dell'appetito che tende a far trascorrere la volontà contro l'ordine della ragione; e la *fortezza speciale* sia un'altra specie di fortezza esercitata contro l'*arduità* che l'appetito

[1] L'osservazione non è sfuggita all'acume di S. TOMMASO, II^{a} II^{ae}, q. CXLI, a. III.

oppone alla volontà, ritraendola per timore de' mali dall'operare secondo l'ordine della ragione.[1]

579. Le specie della temperanza sono altrettante quanti i modi ne' quali l'appetito può allettare la volontà ad operare contro l'ordine della ragione morale, e questi modi dipendono in gran parte dai diversi oggetti allettevoli che suscitano l'appetito e dai diversi moti che in esso producono.

580. E perciò, se si tratta di appetiti corporali che l'uomo ha comune co' bruti, la temperanza si cangia nelle virtù dell'*astinenza,* della *sobrietà,* della *castità* e della *pudicizia.*[2]

581. Se si tratta degli appetiti dell'animo propri dell'uomo, la temperanza si cangia nelle virtù della *studiosità,* che tempera ed ordina l'appetito del sapere; della *mansuetudine* e della *clemenza,* che moderano gli appetiti dell'ira e della vendetta; dell'*umiltà,* che tempera l'appetito di credere sè stesso eccellente attribuendosi doti che non si hanno, o non riferendole a Dio onde si hanno, o pretendendo dagli uomini onori indebiti; e in altre diverse virtù.[3]

[1] Temperanza e fortezza, nell'uomo che ha signoria di sè, si dànno la mano e camminano di conserto. Odi il Venosino:

> *Quisnam igitur liber? Sapiens, qui sibi imperiosus:*
> *Quem neque pauperies, neque mors, neque vincula terrent:*
> *Responsare cupidinibus, contemnere honores*
> *Fortis, et in se ipso totus, teres atque rotundus.*
> (*Sat.* l. II, VII, 57-60).

[2] Vedi S. TOMMASO, IIª IIªᵉ, q. CXLI, a. IV.

[3] Vedi S. TOMMASO, IIª IIªᵉ, q. CXLIII e CLXVI, a. II. Dell'umiltà sovente ragiona il Rosmini ne' suoi scritti; splendide le pagine che si leggono nell'*Introduzione del Vangelo secondo Giovanni,* lez. LVI e LVII e ne' *Frammenti di filosofia del Diritto e della Politica, Frammento* II, pag. 128, 129; gentili quelle che in un libretto di pensieri suoi, raccolti sotto il titolo: *Il fiore dell'umiltà.* Al mondo pagano di questa virtù era ignoto persino il nome: *humilitas* in CICERONE (*De invent.* l. I, c. LVI) è *bassezza;* in PLINIO (*Paneg.* LXXI) è *avvilimento,* dal quale non ha a temere la maestà del principe, murata nella sua grandigia.

582. Ma posciachè gli appetiti disordinati producono de' movimenti disordinati nel corpo, quindi se si considera la temperanza come quella che, modèrando e vigilando gli interni appetiti, regola altresì i movimenti esteriori del corpo e l'uso delle cose esterne, ella prende il nome di *modestia,* di *decenza,* di *urbanità,* di *affabilità,* di *eutrapelia,* di *parsimonia,* ecc.

583. Uno dei singolari pregi della temperanza è di adornare la vita dell'uomo d'una moderazione e d'una proporzione cotale in tutto ciò che egli fa, che riesce sommamente dilettevole a contemplare; onde le venne giustamente attribuita in proprio la dote della *bellezza* spirituale.[1]

584. Alla virtù della *temperanza* si oppone il vizio dell'*intemperanza,* il quale si parte in varie specie rispondenti alle specie della temperanza.

585. A ragion d'esempio all'*astinenza* e alla *sobrietà* s'oppone il vizio della *gola,* che consiste nell'avidità e nell'uso immoderato del cibo e della bevanda. La necessità della natura e la conservazione della salute corporale determina a ciascuno l'uso di queste cose.[2]

586. Altro è nondimeno l'uso che ciascuno deve

[1] « Sebbene la bellezza sia propria di tutte le virtù, nondimeno alla castità e all'umiltà in singolar modo appartiene. Poichè consistendo essa bellezza, come dice l'autore dell'opera *Dei divini nomi,* nella *lucidezza* e nella *proporzione,* alla prima, cioè alla lucidezza dell'anima, è segnatamente confacevole la castità; la seconda poi, cioè la proporzione, nell'umiltà ottimamente comparisce ». (*Predicazione, Elogio di S. Filippo Neri,* in nota). Bellezza e luce attribuisce alla castità l'autore della *Sapienza: O quam* **pulchra est** *casta generatio* **cum claritate** (*Sap.* IV, 1).

[2] *Temperantia accipit* **necessitatem huius vitae** *sicut regulam delectabilium quibus utitur, ut scilicet tantum eis utatur quantum necessitas huius vitae requirit.* S. TOMMASO, IIª IIªᵉ, q. CXLI, a. VI.

fare del cibo e della bevanda per sè, altro la misura ch'egli deve tenere nell'imbandire la mensa alla famiglia ed agli ospiti, nel determinare la quale deve aver luogo la considerazione di quanto richiede l'ospitalità, la condizione economica, l'officio e il giusto decoro di ciascheduno.[1]

587. Alla *castità* ed alla *pudicizia* s' oppongono la *lussuria*, *l'immodestia*, ecc.

588. Alla *studiosità* s'oppone la *vana curiosità*, *l'incuria*, ecc.

589. Alla *mansuetudine* s'oppone l'*ira*, che è un breve furore che perturba la mente contro l'ordine della ragione nell'incontro di ostacoli che s' oppongono al compimento de' propri atti incoati; lo *spirito di vendetta*, ecc.[2]

590. All'*umiltà* s' oppone la *superbia*, che è un amore disordinato alla propria eccellenza ed è madre della *vanagloria*, dell'*ambizione*, della *vanità*, che si manifesta coll'immoderata ed affettata attillatura della persona e col lusso.

591. Il lusso è un eccesso nell'uso delle cose che servono ai comodi della vita e al decoro esterno, in cui s'incorre per ostentazione.

592. Egli è riprovevole per la vanità del fine. Ancor più è riprovevole quando eccede le forze della famiglia; esso la carica di debiti, e accade che s'averi il proverbio che « chi compera le cose superflue

[1] S. Agostino: *Habet vir temperans in huiuscemodi rebus mortalibus atque fluentibus vitae regulam utroque Testamento firmatam, ut eorum nihil diligat, nihil per se appetendum putet, sed* **ad vitae huius atque officiorum necessitatem** *quantum sat est usurpet, utentis modestia, non amantis affectu.* (*De moribus Eccl. cathol.* l. I, c. XXI).

[2] Da Orazio l'ira è chiamata *furor brevis* (I *Epist.*, II, 62) e da Ennio presso Cicerone *initium insaniae* (*Tusc.* l. IV, c. XXIII).

presto vende le necessarie ».[1] Quando è entrato nella famiglia un lusso eccedente la necessità della condizione, la leggerezza del pensare che l'ha prodotto si accresce per esso e si propaga dannosamente, specialmente a' giovani, i quali si empiscono di capricci e di bisogni fantastici, e s'estingue la liberalità, la misericordia e il pudor pubblico. Reso universale, ogni cosa divien venale nella nazione; la fede de' coniugi, l'amore dei gênitori verso i loro figliuoli e la pietà di questi verso i genitori diventano nomi vani, e l'amore della patria e del pubblico perisce. Così caddero per l'eccesso del lusso le più famose nazioni; e però sono maestri di sciagura i panegiristi del lusso, fra i quali in Italia s'annovera Melchiorre Gioia.[2]

593. Essendo la fortezza quella virtù che dispone la volontà a vincere gli ostacoli che si attraversano al suo operare in conformità della legge, ne viene che due siano le funzioni più generali di questa virtù.

Perocchè talora la volontà non può conformarsi alla norma della legge se non a condizione di *patire* molti mali; talora non può conformarsi a quella norma se non a condizione di *operare* cose difficili. *Patire* adunque ed *operare* cose difficili, in ossequio della prima norma morale, sono le due funzioni della fortezza.[3]

594. In quanto la volontà è disposta a tollerare

[1] « Un bel mobile », diceva il Francklin, « ne chiama dieci che possano stare seco in armonia ».

[2] Vedi *Apologetica, Esame delle opinioni di Melchiorre Gioia in favore della moda,* ove sono confutati gli argomenti coi quali il sofista piacentino fa l'apologia della moda e del lusso. Vedi anche il *Galateo de' letterati,* c. II, § 10, e nella *Filosofia della Politica,* in appendice, il *Saggio sulla definizione della ricchezza.*

[3] La fortezza cristiana impersonata in Pio VII, e messa a riscontro colla fortezza mondana impersonata in Napoleone, è celebrata dal Rosmini nel *Panegirico di Pio VII,* n. VI.

grandi mali per non declinare dalla norma morale o ad essa maggiormente aderire, la fortezza si cangia nelle virtù della *pazienza* e della *costanza.*

595. In quanto la volontà è disposta ad assalire e vincere positivamente gli ostacoli che si oppongono al bene, la fortezza si cangia nella virtù della *fiducia* che dispone alle imprese, e del *coraggio* che le affronta, e della *longanimità* che sostiene a lungo prima di conseguire lo scopo.[1]

596. Finalmente in quanto la volontà persevera fino ad ottenere il fine, benchè assai lontano, penoso e difficile, sia nel patire, sia nell'operare, la fortezza acquista il nome di *perseveranza.*[2]

597. La pazienza costante, longanime e perseverante è la più eccellente operazione della fortezza, sia perchè ella è la più difficile; sia perchè con questa virtù interiore, veniente immediatamente dall'adesione al bene morale, la volontà dimostra quanto intensamente aderisca al medesimo; sia finalmente perchè la pazienza, rispetto agli altri uomini, è sempre innocua e per lo più benefica.[3]

[1] *Pazienza* e *longanimità* in qualche rispetto convengono; per altro differiscono in ciò, che la pazienza sta nel tollerare un male presente, la longanimità nel sopportare diuturno in aspettazione di un bene lontano. Consente S. Tommaso, IIª IIªᵉ, q. CLXXXVI, a. V. Anche in Dio, benchè equivocamente che in noi, distingue S. Paolo la longanimità dalla pazienza: *An divitias bonitatis eius, et* **patientiae,** *et* **longanimitatis** *contemnis? Rom.* II, 4.

[2] La *perseveranza* importa fermezza e persistenza nell'opera buona contro la diuturnità degli ostacoli e delle difficoltà occorrenti, epperò si considera come virtù annessa alla fortezza e quasi parte della medesima. S. Tommaso, IIª IIªᵉ, q. CXXXVI, a. I e II.

[3] Nella pazienza sta il nerbo della fortezza, perciò il Savio: *Melior est patiens viro forti* (*Prov.* XVI, 32). E Marco Aurelio: « Il vigore e la fortezza sono nel mansueto, non in chi si adira e s'impazientisce: perchè più quegli si avvicina all'impassibilità, tanto più partecipa della forza; laddove l'ira, come il dolore, è propria del debole ». *Ricordi,* l. XI, 18.

598. Ora, posciachè le cose dolorose e le cose difficili si possono classificare in molti modi, perciò si possono suddividere le dette virtù in altre più speciali. Per es. fra le cose esterne, gli onori e le ricchezze allettano grandemente l'uomo e rendono difficile a loro riguardo una giusta condotta: onde si chiamò *magnanimità* quella parte della fortezza che sa disprezzare i grandi onori e far cose degne di grand'onore senza deviare dalla norma della retta ragione;[1] e si chiamò *magnificenza* quella parte della fortezza che sa privarsi delle ricchezze impiegandole in grandi benefizi dell'umanità, o promovendo il divin culto, o istituendo grandi opere di carità o di pubblico bene, o magnificamente trattando gli ospiti (*ospitalità*).[2]

599. Acciocchè l'uomo sia paziente e perseverante, giova che consideri:

1° Che non si dà nessun male fisico che servir non possa a un bene maggiore;

2° Che i beni datici dalla natura sono perenni, i mali all'incontro che ci affliggono sogliono avere di lunghe intramesse;

3° Che sono più i mali che ci fabbrichiamo noi colla nostra immaginazione, di quelli che vengonci dalla natura;

4° Che i *dolori*, come diceva lo stesso Epicuro, *se sono grandi, passano presto; se di lunga durata, sono leggieri.*[3]

[1] Degne di essere lette le pagine sublimemente belle dell'*Introduzione del Vangelo secondo Giovanni,* lez. LVIII, intorno alla magnanimità, che spunta e fiorisce nel cuore del cristiano accanto alla umiltà.

[2] Di tutte queste virtù, che potrebbero dirsi altrettante *forme di fortezza,* e de' vizi loro contrari discorre distesamente S. Tommaso nella IIª IIªᵉ, benchè con ordine diverso dal Nostro.

[3] Nella stessa sentenza Marco Aurelio: « Il dolore, se è in-

5° Per lo contrario l'uomo è consapevole di avere un'anima fatta ad imagine di Dio, ed una libertà onde può esser buono e fare acquisto di un bene infinito. Non c'è un istante della vita in cui l'uomo non possa sostenersi con questa consapevolezza, se la contiene in sè stesso; egli può sempre confortarsi col gran pensiero che egli è collocato in questo magnifico teatro della natura, dal quale, se egli rappresenta degnamente la sua parte, nessuna calamità lo può discacciare senza che insieme lo introduca in altra abitazione troppo migliore, cioè nei divini tabernacoli dove cessa ogni male. O può egli essere qualche cosa che valga a disseccare nell'uomo giusto questa purissima fonte e perenne di delizie? [1]

600. Alla virtù della fortezza ed alle varie sue specie molti vizi speciali s'oppongono, fra i quali per difetto di forza morale la *pusillanimità*, la *poltroneria*, la *viltà d'animo*, la *mollezza*, la *leggerezza*, l'*impazienza;* e quasi per eccesso, cioè per una forza disordinata, l'*audacia,* la *pertinacia*, ecc.

Articolo IV.

Relazioni che hanno le virtù cogli offici e tra di loro.

§ 1. *Relazione delle virtù cogli offici.*

601. Le virtù sono abiti delle *potenze morali*, e però la loro prima divisione è quella delle potenze morali.

tollerabile, ti uccide; se dura, è tollerabile; e la mente conserva la sua tranquillità, se si raccoglie in sè stessa e la parte dominante non si è fatta peggiore ». *Ricordi*, l. VII, 33.

[1] Ragioni più alte a tollerare i mali della vita presente somministra la religione, e puoi vederle raccolte dal Nostro nella *Teodicea*, opera poderosa, diretta a giustificare la divina Provvidenza nella permissione del male coll'estirpare dalla mente quegli errori che nascono da ignoranza di cognizioni logiche o fisiche o teologiche, e sono la causa dei lamenti che si muovono contro il governo della Provvidenza nel mondo.

Ma gli offici morali si partono come gli *oggetti* a cui si riferiscono (500).

Ora vari possono essere gli oggetti di una stessa potenza morale.

Quindi gli offizi morali diversi, a cui si riferisce l'abito virtuoso di una potenza, prestano la base alla suddivisione delle virtù, come abbiamo veduto in deducendole.

§ 2. *Relazione delle virtù fra loro.*

602. Tutte le virtù speciali sono applicazioni di una sola virtù, che è l'abito buono della volontà, da noi definita « una preponderanza assoluta della volontà verso la prima ed eterna legge, o un universale e costante proposito di operare in conformità e per riverenza della medesima » (514). Quindi la virtù speciale, o si considera nel *proposito* della buona volontà che ne è la radice, o si considera nella *potenza speciale* di cui la volontà buona si serve per dare esecuzione ed atto al suo proposito (507).

Se si considerano le virtù nel proposito della volontà, si identificano, ossia diventano parti integrali, condizioni, pregi ed atti dell'unica virtù che opera variamente. Quindi il *giusto* è implicitamente prudente, forte e temperante; il *prudente* è implicitamente giusto, forte e temperante; il *forte* è giusto, prudente e temperante; il *temperante* finalmente è giusto, prudente e forte. Perocchè il proposito della virtù deve avere queste quattro condizioni o doti; nè la volontà potrebbe aderire pienamente alla legge, se le mancasse il proposito di spiegare ad occasione opportuna alcuna di quelle quattro virtù che perciò si dicono *cardinali*.[1]

[1] Intorno a queste quattro virtù rileggi la nota al n. 558. Dal-

603. Ma se si considera la virtù nella *potenza speciale*, essendo la potenza limitata ad un genere di atti e non agli altri generi; e accadendo che la volontà nell'esercizio della virtù abbia occasione di adoperare più tosto una potenza che l'altra (534, 535), egli pare che una delle quattro virtù sia dall' altre separata e distinta. Il vero però si è che è separata e distinta la maniera con cui la stessa virtù si manifesta e si esercita, per la distinzione delle occasioni, che esigono l'uso di potenze diverse, ciascuna delle quali non abbraccia che un genere d' atti, e però la distinzione delle virtù non toglie che il bene onesto che rende la volontà e l'uomo soggetto buono, sia unico e semplicissimo.[1]

§ 3. *Relazione de' vizi colle virtù.*

604. Ad ogni virtù speciale corrispondono più vizi, perchè più sono i modi ne' quali ella può essere vio-

l'essere la virtù unica nell'essenza consegue il nesso delle virtù fra loro. Questa inseparabilità delle virtù fu riconosciuta dai savi di ogni tempo: *Omnibus philosophis placuit,* afferma S. AGOSTINO (*Epist.* CLXVII *ad Hieronymum*, al. XXIX). Fra i pagani CICERONE: *Si unam virtutem confessus es te non habere, nullam necesse est te habiturum* (*Tusc.* l. II, c. XIV). Fra i cristiani S. GREGORIO MAGNO: *Una virtus sine alia, aut nulla est, aut imperfecta* (*Moral.*, l. XXII, c. I). CASSIANO: *Nullam perfecte possidere probabitur, quisquis elisus in earum parte dignoscitur* (*De coenob. instit.* l. V, c. XI). S. BONAVENTURA: *Ita quaelibet non tantum cohaeret sed etiam inest alteri, ut qui unam habet, vere omnes habere dicatur in habitu, etsi non in actu* (*De profectu relig.* l. II, c. XXIV). Nè altrimenti S. TOMMASO, I^a^ II^ae^, q. LXV *De connexione virtutum.*

[1] Al diverso modo in cui la stessa virtù si estrinseca e manifesta accenna bellamente S. AGOSTINO: *Et in hac vita virtus non est nisi diligere quod diligendum est. Id eligere* **prudentia est**; *nullis inde averti molestiis,* **fortitudo est**; *nullis illecebris,* **temperantia est**; *nulla superbia,* **iustitia est.** (*Epist.* CLV, *ad Macedonium*, al. LII).

lata. Se nell'esercizio delle virtù si considera il grado d'intensità che esigono a praticarsi nell'atto delle potenze, o il quanto dell'uso delle cose esteriori, in tal caso ad ogni virtù speciale rispondono due vizi opposti, l'uno de' quali sta nell'*eccesso*, l'altro nel *difetto*, p. es. alla liberalità s'oppone per difetto l'*avarizia*, per eccesso la *prodigalità*. Al che riguardando il grande Aristotele collocò le virtù nel mezzo fra gli estremi opposti, sentenza vera, se s'intende colla limitazione che indichiamo.[1]

605. Ogni vizio toglie l'universalità del proposito virtuoso, e però distrugge la virtù che rende buono l'animo. Se poi egli sembra che unite a un qualche vizio rimangano alcune virtù speciali, queste non sono vere virtù, ma simulacri di esse. Possono però conservarsi alcune disposizioni buone nell'uomo, che gli facilitino la strada a riacquistare la virtù perduta.[2]

§ 4. *Fecondità delle virtù e de' vizi.*

606. Avendo tutte le virtù speciali una comune radice, s'intende come, data una virtù speciale, facilmente pullulino tutte le altre, poichè in tal caso vi ha nell'uomo il germe vivace di tutte, a cui non manca che l'occasione di manifestarsi.[3]

[1] In questo senso è vero il principio aristotelico della mediocrità, cioè che la virtù sta fra i due estremi. Richiama il detto al n. 524 e vedi S. TOMMASO, Iª IIªᵉ, q. LXII, *de medio virtutum*.

[2] Il porre l'essenza morale in qualche atto speciale di virtù che non si riferisca e rifonda nell'ossequio universale all'essere, è un convertire l'*assoluto* in *relativo* e falsare il concetto di virtù. Vedi *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica*, l. II, c. XXVII. Di qui s'intende perchè nell'ordine soprannaturale la fede e la speranza si chiamino virtù *morte*, ove la carità non le informi e vivifichi.

[3] Anche la fecondità delle virtù è conseguenza del nesso che è fra le virtù singole, non meno che dell'unica radice da cui esse ger-

607. Oltre di ciò le virtù speciali hanno fra loro altresì una parentela, dirò così, latente; giacchè ben sovente l'una non può esercitarsi senza l'aiuto dell'altra. Così ci sono degli atti di giustizia che non si possono compiere senza prudenza, fortezza e temperanza; e lo stesso si dica di ogni altra virtù.

608. Allo stesso modo sono fecondissime le stirpi dei vizi, sì perchè ciascuno di essi dimostra la volontà priva dell'abito virtuoso e però debole al bene; e sì perchè un vizio ne chiama altri dopo di sè: l'ambizione, a ragion d'esempio, dà luogo a ingiustizie, invidie, inimicizie, sospetti, ecc.

Articolo V.

Dei mezzi pe' quali l'uomo si rende virtuoso.

§ 1. *Mezzi indipendenti dall'individuo.*

609. La virtù si viene formando ed educando nell'uomo, e si vengono estirpando i vizi, parte per l'influenza che esercitano su di lui gli altri uomini, e parte mediante gli atti suoi propri.

610. L'influenza che la società degli altri uomini esercita sulla formazione della moralità d'un individuo non appartiene all'Etica, ma ad altre scienze, cioè alla *Pedagogia*, alla *Iconomia*, alla *Politica*, alla

mogliano. Con elegante similitudine S. Bonaventura: *Crescente una virtute, crescunt omnes; et habes exemplum in cithara, in qua si debet esse debita proportio sonorum, necesse est ut quando una chorda tenditur, etiam omnes aliae tendantur, ne in harmonia fiat dissonantia.* (*Compend. totius theol. verit.* l. V, c. VII). Si può anche dire che qui ha luogo la legge dell'*accumulamento dei beni*, come la chiama il Nostro, per la quale le buone disposizioni e il buon uso di esse aumentano in chi le possiede il capitale di bontà. Vedi *Teodicea*, nn. 917-919.

Pastorale. In fatti l'*educazione*, il *buon governo della famiglia*, il *savio reggimento delle città*, e la *cura pastorale delle anime* è indicibile quanto giovino al miglioramento morale dell'umanità.[1]

611. A queste arti si debbono aggiungere come cause efficacissime sulla moralità dell'individuo:

1° l'opinione pubblica, i pubblici costumi, e in una parola lo stato della società, che esercitano un magistero continuo e inosservato ma efficacissimo sulla mente, sul cuore e sulle abitudini dell'uomo;[2]

2° il clima, la qualità della stirpe, l'indole individuale sortita dalla natura;[3]

3° le occasioni del male e del bene, distribuite agli uomini dalla Provvidenza con ineffabile sapienza, su di che ragiona la *Teodicea*.[4]

612. All'Etica appartiene solamente insegnare all'uomo come e fino a qual punto egli può mediante gli atti suoi propri conseguire le virtù e fuggire i vizi. Ma questi atti, coi quali l'uomo procaccia a sè

[1] A condurre l'uomo alla perfezione e alla felicità mirano queste quattro scienze in modo diverso: la Pedagogica, insegnando in generale l'arte dell'educazione umana; l'Economia, l'arte di governare la famiglia; la Politica, l'arte di governare gli Stati; la Pastorale, l'arte di condurre a Dio le anime. Vedi *Prefazione alle opere di filosofia morale* e *Sistema filosofico*, nn. 244-258.

[2] Intorno all'efficacia buona o rea della civile società nella morale educazione delle persone singole, si può utilmente consultare *La Società e il suo fine*, l. III, cc. IX, X, XI, XII, XIII. Vedi anche nella *Logica*, n. 889, come prima maestra dell'individuo è la società.

[3] Dell'influenza del clima sui costumi si tocca nell'*Apologetica*, *Saggio sulla moda*, osserv. XXXIV e nel *Galateo dei letterati*, c. II, § 10. Questa influenza esagerarono taluni, fra' quali il Montesquieu e il Montaigne; ma il primo è dal Rosmini purgato dalla taccia appostagli. Vedi *Storia comparativa* ecc. c. VI.

[4] Vedi la *Teodicea*, segnatamente i nn. 299-301, 584-593, 612. I mezzi sin qui numerati sono quelli che non dipendono dall'individuo; seguono i dipendenti da lui.

stesso le virtù, altro non possono essere che gli stessi atti virtuosi:

1° perchè l'abito non può formarsi dall'uomo se non mediante gli atti che ad esso si riferiscono;

2° per la fecondità che abbiamo indicata delle virtù, e la loro mutua parentela (606-607), onde accade che l'una chiami l'altra. Ora avendo noi già trattato delle virtù, consegue che abbiamo ancora trattato degli atti e dei mezzi coi quali l'uomo le può venir producendo in sè medesimo.

613. Tuttavia noi qui aggiungeremo, che gli atti che più influiscono a rendere l'uomo virtuoso sono quelli che si riferiscono alla *sapienza*, virtù della vita contemplativa (548, 549), e quelli che si riferiscono alla *temperanza*, virtù in parte della vita contemplativa (538) e in parte dell'attiva (574-592). E ciò perchè i primi indirizzano l'uomo al sommo bene morale, e perciò contribuiscono positivamente a renderlo virtuoso; i secondi difendono l'uomo dalle seduzioni del male, e perciò contribuiscono a renderlo virtuoso piuttosto negativamente.

614. E di vero la *sapienza* e la *temperanza* insegnano ad evitare i pericoli e le occasioni del peccato, a reprimere la fantasia, a custodire i sentimenti, ecc., affine di non esporre a cimento la propria innocenza: i quali tutti sono mezzi negativi alla virtù.

615. Ma gli atti relativi alla sapienza sono quelli che concorrono ad edificare nell'uomo la virtù positivamente.[1] Perocchè, consistendo la virtù in una

[1] Benchè dette di una sapienza più elevata e compiuta che non sia la naturale di cui qui si parla, si possono anche a questa applicare le parole del Savio: *Si intraverit sapientia cor tuum..., consilium custodiet te et prudentia servabit te,* UT ERUARIS A VIA MALA (ecco i mezzi negativi alla virtù)... UT AMBULES IN VIA BONA *et calles iustorum custodias* (ecco i mezzi positivi). *Prov.* II, 10-20.

somma ed universale affezione della volontà alla suprema ed eterna legge, ed appartenendo alla sapienza il conoscere e il contemplare il fine dell'umana vita, l'ultimo e solo completo bene morale, e però altresì il conoscere e contemplare assiduamente l'infinita autorità, dignità e bellezza della verità, della legge eterna e dell'eterno legislatore, e che infinita dignità arrechi l'aderire a tal legge e a tale legislatore (quindi altresì la pace interna, quale rimunerazione finale, e la felicità che ne consegue); egli è manifesto, che innanzi a tutto giovi all'uomo che vuol rendersi virtuoso il praticare sovente tutti questi atti sapienziali, coi quali via più illumina la sua mente ed innamora il suo cuore della virtù, aborrendo oltre misura dal vizio. Ad aiutare la quale contemplazione non ci resta che passare a trattare dell'eccellenza del bene onesto.

Ma prima ci è uopo sapere, se i detti mezzi naturali sieno sufficienti acciocchè l'uomo possa ottenere compiutamente il bene onesto.

§ 2. *Insufficienza dell'Etica naturale.*

616. E qui l'Etica naturale deve riconoscere la propria insufficienza. L'uomo, co' soli mezzi che essa gli somministra, non può arrivare giammai a rendersi nè compiutamente virtuoso, nè compiutamente innocente, nè di conseguenza felice.[1] Laonde il supremo Essere provvide l'uomo della rivelazione e degli aiuti soprannaturali, che ognuno può al pre-

[1] Eloquente l'esempio de' filosofi pagani, nel moraleggiare valenti, e all'opera troppo spesso minori di sè. Orazio, che pure abbonda di belle massime, non si vergogna di appellarsi *Epicuri de grege porcum* (*Epist.* l. I, IV, 16). Di Seneca morale è passato in proverbio: *La gallina di Seneca canta bene e razzola male.* Vedi LATTANZIO, *Divin. Instit.* l. III, c. XV, *Quomodo philosophorum oratio cum eorum*

sente rinvenire nel Cristianesimo, coll'uso dei quali ognuno può altresì pervenire al sommo bene.[1]

617. E che l'Etica naturale sia insufficiente a rendere l'uomo buono e felice si vede da questi argomenti:

I.° L'esperienza dimostra che l'uomo posto agli estremi cimenti della virtù, non ha sempre tal valore in sè stesso, pel quale resista a quelle gravissime tentazioni senza peccare.[2] Considerando lo stato

vita pugnet; e c. XVI, *Quod recte docentes philosophi male vivant, teste Cicerone;* VENTURA, *La ragione cattolica e la ragione filosofica,* vol. II, *Saggio sulla filosofia antica,* p. I, § 9, *Morale di Cicerone; il vizio contro natura comune presso i filosofi; la morale degli Stoici.*

[1] Per due capi l'Etica naturale è insufficiente a condurre l'uomo alla perfetta virtù e alla suprema felicità: 1° per parte dell'intelletto, non potendogli dare di Dio e delle cose divine se non un concetto vuoto e deficiente; 2° per parte della volontà, non potendole somministrare alcun aiuto efficace nelle prove e cimenti più ardui della vita. La legge naturale è nell'ordine delle *idee,* è un lume freddo che mostra più o men chiaramente la via e altro non può; è necessaria la rivelazione ad accrescere questo lume, e più ancora la grazia, che è nell'ordine dei *sentimenti,* e operando sulla volontà la rinforza e ringagliardisce al bene. Vedi *La Società e il suo fine,* l. III, c. XV e XVI; *Filosofia del Diritto, Sistema morale,* sez. III, cc. V, VI e VII; *Introduzione alla filosofia,* I. *Degli studi dell'autore,* nn. 80-85; *Antropologia soprannaturale,* l. I, c. V, a. VI, e c. VIII, a. IX; e infine *La Storia dell'Etica;* nn. 26-31, 34. Confrontando le dottrine platoniche colle cristiane, bellamente scrive S. AGOSTINO: *Aliud est de sylvestri cacumine videre patriam pacis et iter ad eam non invenire, et frustra conari per invia, circumsidentibus et insidiantibus fugitivis desertoribus cum principe suo leone et dracone; et aliud tenere viam illuc ducentem Curia coelestis Imperatoris munitam, ubi non latrocinantur qui coelestem militiam deseruerunt. Confes.* l. VII, c. XXI.

[2] Il *Video meliora proboque; deteriora sequor* di OVIDIO (*Metam.* VII, 20, 21) non meno che il *Velle adiacet mihi, perficere autem bonum opus non invenio* di S. PAOLO (*Rom.* VII, 18), è la confessione dell'infermità della volontà umana e della sua impotenza a vincere da sola le difficoltà più forti che s'incontrano nella pratica della virtù. Vedi *Coscienza,* n. 62.

morale delle nazioni avanti la venuta di Cristo, si trovano tutte immerse nei più viziosi costumi, e in gran parte quegli atti di virtù che si manifestano fra essi, e mancanti dei caratteri della compiuta e perfetta virtù.[1] Ciascun uomo, se esamina sè medesimo imparzialmente, rinviene di esser declinato durante la sua vita dalla via della rettitudine, e anche dopo aver proposto seco stesso di essere virtuoso, di avere per debolezza, fragilità o leggerezza mancato al suo onesto proposito. Questo dimostra, che quantunque la volontà in sè stessa considerata sia una potenza atta ad eseguire qualsiasi bene morale nell'ordine della natura, e a vincere qualsiasi ostacolo, tuttavia il *soggetto* che fa uso di essa (123) è debole al grande intento, ossia la *libertà* dell'uomo è nello stato presente indebolita rispetto al gran bisogno di operare fermamente e costantemente in conformità alla suprema norma.[2]

618. II°. Se si considera di più che ogni peccato contrario all'eterna legge addimanda una propor-

[1] Della corruzione dei costumi nelle società pagane parla il Nostro nella *Società e il suo fine*, l. III, c. IX e seg. e altrove. *Desinet esse remedio locus,* esclamava SENECA scorato, *ubi quae fuerint vitia, mores sunt.* (*Ep.* XXXI). Intorno alle virtù dei gentili, tarlate dalla vana gloria, vedi S. AGOSTINO, *De civitate Dei,* l. V, cc. XIX, XX.

[2] Tornano a proposito le osservazioni fatte al n. 317 sull'imperfezione della morale stoica. Avendo lodato altrove la versione italiana de' *Ricordi di Marc'Aurelio* pubblicata dal Picchioni, credo bene avvertire che non potrei accettare certi giudizi troppo assoluti di questo scrittore sull'eccellenza della morale stoica e sull'influenza di essa nella morale cristiana, espressi nella *Biografia di Marc'Aurelio* premessa ai *Ricordi.* Intorno agli errori de' filosofi pagani sono da consultare LATTANZIO, *De divin. istit.* l. VIII, c. VIII; il VENTURA, *La ragione cattolica* ecc. conf. I, *La ragione filosofica presso gli antichi;* il TALAMO, *Le origini del Cristianesimo e il pensiero stoico,* p. I, c. II e il ZOPPI, *Sul vocabolario cristiano,* VI, VII, XXIV.

zionata soddisfazione che restituisca l'onore violato a quella legge, e che l'Essere supremo, che è la legge vivente, essendo giustissimo, non può a meno di vendicarla facendola trionfare di colui che l'ha disonorata (129-133); se si considera di più che l'anima è di una natura immortale, e che l'uomo non ha per sè alcun mezzo di soddisfare condegnamente e sicuramente all'insulto fatto alla legge, il quale fatto una volta non può non esser fatto; e nè manco si può sapere con certezza pel lume naturale quale possa essere la soddisfazione che restituisca alla legge eterna, e a Dio in cui ella si trova, l'onore violato, s'intende com'egli sia impossibile che l'uomo coi soli lumi e colle sole forze della ragione naturale possa conseguire sicurezza e tranquillità di animo sopra il suo futuro ed eterno destino, qualora Iddio stesso non lo sovvenga collo stabilire un modo pel quale venga soddisfatto al debito morale di giustizia, e l'uomo viva su di ciò sicuro e tranquillo.[1]

619. Altro intorno a ciò non dice la ragion naturale se non che, unendo Iddio all'infinita giustizia un'infinita bontà, sapienza e potenza, è conforme ai suoi divini attributi ch'egli provveda a così grande e così assoluto bisogno dell'uomo, benchè per sè stesso immeritevole. Così la ragione negli ultimi suoi risultati conduce l'uomo alla fede e quasi glielo consegna, confessandosi incapace di guidarlo da sè sola al suo fine.[2]

[1] Della impossibilità che l'uomo, caduto nel disordine morale col porsi a fine sè stesso, si rialzi da sè e distrugga il primo suo atto tornando ad aderire all'essere perfettamente, si discorre nella *Teosofia*, n. 1058 e seg.

[2] Nel *Fedone* (che il Rosmini chiama *l' ultimo sforzo della ragione greca*), e più apertamente nell'*Alcibiade* II°, Socrate, sentendo l'insufficienza dell' umana ragione a conoscere il fermo nelle cose attenenti a' doveri religiosi e ai destini futuri dell' uomo, innalza

620. Ora noi poi sappiamo che Iddio provvide effettivamente alla salute ed alla perfezione morale dell'umanità in modo degno di Lui, cioè mediante il Redentore e l'Illuminatore del mondo, Gesù Cristo Signor nostro, al quale ogni uomo che brami esser virtuoso e felice deve ricorrere per averne la necessaria sapienza, la rigenerazione, la sanazione, la perfezione, la felicità ed il cumulo di ogni felicità, che è l'eterna beatitudine.[1]

voti al cielo, perchè invii sulla terra un divino Maestro a illuminare gli uomini. E Socrate non era solo a invocare Colui che nelle Scritture era chiamato EXPECTATIO GENTIUM (*Gen.* XLIX, 14), DESIDERATUS CUNCTIS GENTIBUS (AGG. II, 8). Vedi NICOLAS, *Studi filosofici sul Cristianesimo,* l. II, c. IV, § 3, *Tradizioni intorno all'aspettazione di un Liberatore.*

[1] Alla parola del cristiano Filosofo sia suggello la parola del cristiano Poeta:

Non potea l'uomo ne' termini suoi
Mai satisfar, per non poter ir giuso
Con umiltate, obbedïendo pòi,
Quanto disobbediendo intese ir suso;
E questa è la ragion perchè l'uom fue
Da poter satisfar per sè dischiuso.
Dunque a Dio convenia con le vie sue
Riparar l'uomo a sua intera vita...
. . . .
E tutti gli altri modi erano scarsi
Alla giustizia, se il Figliuol di Dio
Non fosse umilïato ad incarnarsi.

(*Par.*, VII, 97-119).

PARTE TERZA

Etica Eudemonologica che tratta dell'eccellenza del bene onesto

---

CAPO UNICO.

§ 1. *Nessun malvagio è felice.*

621. Noi abbiamo detto che il bene onesto è il bene della volontà (1-3). E poichè la volontà è quella potenza in cui giace la persona umana, il bene onesto è il bene della persona umana (7, 8), perocchè la persona umana è il culmine della natura umana, quel punto cioè a cui tutta la natura si subordina e da cui viene dominata; perciò il bene onesto è anche tal bene che perfeziona l'umana natura.[1]

Questo vero è sufficiente per dimostrare che nessun uomo malvagio può essere nè *appagato*, nè *felice*, perchè gli manca il bene proprio dell'uomo.

622. Ciò che suol far credere il contrario a quelli che non considerano rettamente, si è il vedere che anche il malvagio gode di alcuni piaceri, la sedu-

[1] L'Eudemonologia si distingue dall'Etica come la *felicità* (bene soggettivo) dall'*onesto* (bene oggettivo); nondimeno, dovendo il bene e il male eudemonologico seguire il bene e il male morale per legge ontologica, l'Eudemonologia, considerata in questa sua attinenza coll'Etica, viene a pigliar posto nell'Etica stessa sotto il titolo di Etica eudemonologica. Vedi *Principii della scienza morale,* c. III; *Sistema filosofico,* n. 225.

zione dei quali suol renderlo malvagio. Ma è da distinguersi accuratamente fra il *piacere* e l' *appagamento*, che è la prima condizione d'uno stato felice.[1]

623. Il piacere consiste in una sensazione grata, e perciò è cosa passeggera, e, se si parla di sensazione corporea, comune alle bestie.

Ora il piacere non sempre è accompagnato dall'*appagamento*, ma talora lascia nell'animo disgusto, scontentezza, inquietudine, tosto che egli è passato; e fino nell'atto di goderlo è amaro, se è inonesto, poichè, come scriveva un poeta epicureo:

medio de fonte leporum
Surgit amari aliquid, quod in ipsis floribus angat.[2]

624. I malvagi adunque non possono conseguire mai in sè stessi l'*appagamento*, senza il quale non si dà felicità. Perocchè l'appagamento è « una interiore tranquillità dell'animo che giudica di star bene e si chiama soddisfatto e contento del proprio stato.

625. I malvagi non sono mai nè possono essere pienamente contenti e soddisfatti del proprio stato, quand'anzi:

1° Essi sono straziati da mille brame e desideri intemperanti; e i piaceri stessi che riesce loro di godere, lungi dall'appagarli, non fanno che irritare vie più le loro passioni, che aprire in essi un maggior vuoto cui nulla riempie, che lasciare nel fondo del loro animo il turbamento, l'avvilimento,

[1] L'*appagamento* non è ancora la *felicità*, che importa soddisfazione piena e quietamento d'ogni desiderio; così pure la felicità non è ancora la *beatitudine*, vocabolo consacrato a significare la felicità massima riservata al giusto nella vita futura. Vedi *La Società e il suo fine*, l. IV, c. I, *Dei tre stati dell'animo, piacevole, appagato, felice;* e *Principii della scienza morale,* c. III, a. VIII.

[2] LUCREZIO, IV, 1127-1128.

la desolazione, che giugne talora fin anco alla disperazione.[1]

2° Dopo i loro misfatti sono agitati da rimorsi, che l'eterna giustizia offesa suscita nella loro coscienza. Specialmente nei momenti di calma delle loro passioni disordinate e di solitudine essi accusano sè stessi, e uno sterile pentimento aggrava il loro stato.[2]

3° Sono snervati, timidi, diffidenti; studiano continuamente di celare i loro delitti agli occhi degli uomini, e fino a sè stessi. Onde, nemici di sè medesimi, fuggono dalla propria conversazione e dal considerare ed esaminare il proprio stato morale; cercano di divertire altrove il pensiero, di distrarsi, di illudersi, d'ingannarsi. Così un po' alla volta s'ottenebra la loro mente, s'empiono di pregiudicate opinioni, e, avversi alla verità che li condanna, finiscono coll'impugnarla, col professare l'empietà.[3]

[1] La copia dei beni esterni e i conseguenti piaceri non sono l'appagamento (Vedi *La Società e il suo fine*, l. IV, c. XXX, e *Teodicea*, nn. 302-304, 881 e 943). Qui battono le sentenze del Savio: *Avarus* **non implebitur** *pecunia* (*Eccle.* V, 9); *Nequam* **non iucundabitur** *in bonis suis* (*Eccli.* XIV, 5); *Venter impiorum* **insaturabilis** (*Prov.* XIII, 2-5).

[2] Il rimorso della coscienza è il primo castigo inflitto al malvagio dalla giustizia vendicatrice:

> *Prima haec est ultio, quod se*
> *Iudice nemo nocens absolvitur, improba quamvis*
> *Gratia fallaci praetoris vicerit urna.*
>
> (GIOVENALE, *Sat.* XIII, 2-4).

Il rimorso è l'effetto prossimo del male morale nel soggetto, perchè è la lotta reale della forma finita col suo proprio essere, ossia coll'essere di cui partecipa e pel quale essa è. Intorno al rimorso e alle ragioni del suo crescere, scemare, attutirsi, erompere in rabbia frenetica disperata, vedi le considerazioni profonde che fa il Rosmini nella *Teosofia*, nn. 1043-1054. Vedi anche *Il Rimorso* del CAVIGLIONE.

[3] L'agitazione degli empi, i morsi della coscienza, la paura che divora loro ogni piacere, gli sforzi incessanti e vani per levarsi

4° I vizi cagionano a quelli che li coltivano infiniti mali, sia alla salute corporale, sia all'onore presso gli uomini, sia alle sostanze temporali; distruggono le famiglie, sovvertono gli uomini. I viziosi, che sembrano abbondare di beni esterni e d'onori, trepidano sul continuo timore di perderli, e non sapendo farne buon uso, possono bensì essere invidiati dal volgo che giudica secondo l'apparenza, ma non dal savio che compiange l'interna loro miseria, la lotta e il disordine di tutte le loro facoltà.

5° Finalmente è terribile a' malvagi il pensiero dell'altra vita e l'aspetto della morte, dopo la quale e la ragione e la religione dicono loro che cadranno nelle mani del Dio vivente, vendicatore della giustizia, se già anche in questo mondo non li coglie con temporali sciagure.[1]

Il malvagio adunque è sempre misero; angustiato da tanti mali, egli può avere bensì un'apparenza ingannevole di prosperità esterna, alcun appagamento dell'animo giammai.[2]

questo tormento sono descritti nel *Saggio della speranza*, e dànno argomento al II libro che s'intitola: *Del timore che si mesce alla speranza ingannevole*. Il Savio: *Timida nequitia* (*Sap*. XVII, 10).

[1] ORAZIO:

Raro antecedentem scelestum
Deseruit pede poena claudo.
(III *Od.* II, 31, 32)

[2] L'infelicità anche qui giù è il retaggio dei tristi: *Nemo malus felix*, canta GIOVENALE (*Sat.* IV, 8), ripetendo la sentenza del Savio: *Sapientiam et disciplinam qui abiicit, infelix est* (*Sap.* III, 11). E ARRIANO: *Lex haec divina firma et inevitabilis est, quae maximas poenas delictis maximis irrogat. Quid enim ea dicit?... Qui divinae gubernationi non paret, esto humilis, esto servus, doleat, invideat, miserescat, et quod extremum est omnium, sit calamitosus, ploret. Comment. de Epicteti disput.* l. III, c. XXIV. L'infelicità consiste nelle *capacità inesplete:* i desideri suscitati nel cuore del tristo dalle passioni, non trovando oggetto, diventano a lui cagione di tormento e d'infelicità. Quindi tanti sono gli stati d'infelicità, quante le capacità non soddisfatte. Vedi *La Società e il suo fine*, l. IV, cc. XXVI, XXVII, XXVIII.

§ 2. *Il virtuoso non è mai misero.*

626. Come il *piacere* non è ciò che forma l'appagamento e la felicità, così il *dolore* non è ciò che toglie l'appagamento o produce l'infelicità. Ora, come il malvagio può godere qualche piacere senza cessare di esser misero, così il virtuoso può patire qualche dolore senza cessare d'esser appagato e felice, tale interiormente giudicandosi.

627. A veder meglio come ciò sia, si consideri che l'uomo risulta di due parti, che sono: 1° la parte superiore che è formata dalla sua volontà e dalla sua intelligenza; e 2° la parte inferiore che è formata dall'animalità. La prima è dove propriamente consiste la *persona* umana, la seconda non è che un'appendice e un istrumento di questa.

Ora la virtù è il bene proprio della *persona umana*. Laonde dove è la virtù, ivi la persona è appagata, e tanto è più appagata e contenta quanto ella ha più di virtù, perchè questo è il suo proprio bene.[1]

I dolori adunque a cui può soggiacere l'uomo virtuoso non toccano il bene proprio della sua persona, e non impediscono la felicità di questa, ma solo molestano la sua parte inferiore.[2]

628. Che se di più si considerano gli eccellentis-

[1] Marco Aurelio: « Quello che non fa peggiore l'uomo, non fa nè anche peggiore la vita di lui, nè le nuoce; nè esternamente nè internamente » (*Ricordi*, l. IV, 8). E ancora: « In ogni caso di dolore abbi apparecchiato questo pensiero, che non è cosa disonesta, non tale da far peggiorare la mente che ti governa » (*Ivi*, l. VII, 64).

[2] Lo stato piacevole appartiene alla *natura*, *l'appagamento* alla persona, che con giudizio interiore si chiama paga e contenta. Il fatto ha ragione profonda, che il Nostro investiga nella *Società e il suo fine*, l. IV, c. II e seg.

simi pregi del bene morale preso nella sua pienezza, quale è fatto dalla religione, si vedrà che queste molestie che soffre anche l'uomo virtuoso nella parte inferiore non gli possono togliere l'appagamento e la felicità.

Perocchè i principali pregi del bene morale sono:

1° che egli è *pieno*, ossia *dominante* su tutti i beni;

2° ch'egli è *ordinato* e pacificatore;

3° ch'egli è *eterno*.

629. 1° Il bene morale è *dominante*, perchè è il bene della parte suprema e personale dell'uomo. La parte inferiore è dominata e giudicata dalla superiore; e la parte superiore nel virtuoso sente talmente la grandezza del proprio bene e della propria dignità, che disprezza colla *fortezza* le molestie inferiori, ovvero le riceve con rassegnazione come venienti dalla provvidenza dell'Essere supremo, alla cui volontà pienamente si conforma; o finalmente giugne anco ad amarle e desiderarle siccome mezzi a praticare la virtù, che è il suo bene, con più di merito e di splendore.[1]

Quindi l'uomo per la parte superiore, che è quella che *giudica* del proprio stato, se è veramente virtuoso, chiama sè stesso appagato; ed è questo giudizio, come dicevamo, che forma l'appagamento e contentamento dell'uomo, e che non può mancar mai

[1] Molte virtù non germinano che dal dolore, come la pazienza, la longanimità, la fortezza, il perdono delle offese, ecc.; altre solo nel dolore maturano e diventano perfette; *virtus in infirmitate perficitur* (II *Corinth.*, XII, 19). Vedi *Teodicea*, nn. 590, 591, 612, 635. La legge dell'*antagonismo* vuole il conflitto tra il bene e il male, perchè n'esca in fine il massimo bene: indi la necessità del male nel mondo, anche del male morale, espressa da Gesù Cristo con parole di perspicuità tremenda: NECESSE EST *ut veniant scandala* (MATTH. XVIII, 7). Vedi *Teodicea*, l. III, c. XXVIII.

a chi è pienamente virtuoso, e che manca sempre al malvagio.[1]

630. 2° Il bene morale è *ordinato* e pacificatore. Quindi, lungi dal cagionare alcun rimorso all'uomo, toglie anzi da lui quegli intimi dolori acutissimi che produce nel malvagio la coscienza de' vizi, e consistono nell'ignominia interna e disistima che fa l'uomo di sè stesso, nel fastidio e nel disprezzo di sè che ha nel fondo dell'animo anche in mezzo alle sue superbie, nella lotta incessante fra l'evidenza della legge inflessibile e la sua mala condotta, nel disordine delle sue facoltà e propensioni, nella incontentabilità delle sue passioni, ne' timori e nelle ambasce da cui è preso al pensiero de' supplizi da lui meritati, ecc.[2] Pace all'incontro inalterabile sta nell'animo del virtuoso, profonda calma, ordine, fiducia sicurissima nella giustizia e nella provvidenza dell'Essere supremo, consapevolezza dolcissima della sua adesione alla giustizia, cause tutte di tranquilla e non peritura letizia.[3]

Non solo i desideri del virtuoso sono sempre onesti,

[1] Marco Aurelio: « La parte sovrana e ragionevole dell'uomo ha natura tale che basta a sè, quando agisce rettamente e sa trovare in ciò la sua quiete » (*Ricordi*, l. VII, 28). Il giudizio che fa l'uomo dell'appagamento de' suoi desideri costituisce la *coscienza eudemonologica* (*La Società e il suo fine*, l. IV, c. III) come il giudizio contrario è tormento all'uomo che abbandonò la virtù, tormento imprecato da Persio a' tiranni con quel verso potente:

Virtutem videant, intabescantque relicta
(*Sat.* II, 38)

[2] Il male morale è disordine, il disordine toglie la pace. *Iussisti et sic est,* dice rivolto a Dio S. Agostino, *ut poena sua sibi sit inordinatus animus.* (*Confess.* l. I, c. XII). E ancora: *Minus ordinata, inquieta sunt; ordinentur et quiescent* (ibi, l. XIII, c. IX).

[3] Il bene morale è ordine; nell'ordine è quiete, tranquillità, pace: *Opus iustitiae pax* (Isaia, XXXII, 17); *Pax omni operanti bonum* (*Rom.* II, 10). Vedi *Teodicea*, nn. 872, 883.

ma sono anche sempre possibili ad appagarsi; perocchè, se sono grandissimi rispetto al bene morale di cui non gli mancano le facoltà, sono all'opposto temperati rispetto all'altre cose e sommessi alla ragione, e però ubbidiscono a quelle esterne circostanze, nelle quali egli contempla la volontà dell'Essere supremo, in cui pienamente riposa. Laonde delle oneste prosperità egli gode senza eccesso o disordine, senza esserne servo, anzi padroneggiandole; e quando gli mancano, sa rimanerne privo senza abbattersi od avvilirsi, trovando troppo altri compensi nella sua stessa virtù per chiamarsi soddisfatto e contento del proprio stato.[1]

Oltre a ciò l'animo del virtuoso, non molestato internamente, è assai più atto alla espansione della gioia, e a cavare un vero ed innocente diletto da tutte le cose della natura e da tutti gli accidenti della vita: egli gode innumerevoli piaceri innocentissimi e delicatissimi che gli vengono dalle sue virtù, e in ispecie dalla sua dolce benevolenza e indefessa beneficenza verso i suoi simili, i quali piaceri sono al tutto occulti al malvagio; egli vive in una continua letizia.[2]

[1] Escludere i desideri impossibili ad avverarsi, restringere la sfera de' possibili, sapersi *rassegnare*, è virtù; da essa e per essa l'appagamento: *Iustus comedit et* **replet animam suam** (*Prov.* XIII, 25). Vedi *La Società e il suo fine*, l. IV, c. XXX. Ma la rassegnazione è virtù che la filosofia pagana non conobbe. Lo stoico *disprezzava* il dolore, il cristiano *vi si rassegna*; nel disprezzo stoico era sentimento della propria superiorità, alterigia, orgoglio; nella rassegnazione cristiana è umile riconoscimento della propria colpa e accettazione amorosa della pena espiatrice. « La rassegnazione è la pazienza di chi crede » : bella definizione che ne dà lo Zoppi, *Sul vocabolario cristiano*, XXVI.

[2] Perpetuo convito, fonte tranquilla di limpida vena, perenne, salubre è l'animo del virtuoso: *Secura mens quasi iuge convivium* (*Prov.* XV, 15). E Epitteto: *Animus virtuti familiaris perenni fonti est similis, qui puram, placidam, potabilem, salubrem, sociabilem, innoxiam, incorruptam aquam suppeditat (Epicteti sententiae aliquot e Joan. Stobaei collectaneis).* Vedi *Teodicea*, nn. 305, 306, 881, 882.

Finalmente la virtù risparmia all'uomo tutti quei mali temporali che sogliono nascere in conseguenza de' vizi, produce i beni contrari, è onorata ed amata dagli uomini, e presa sotto special cura dalla divina Provvidenza.[1]

631. 3° Il bene morale è *eterno*. Superiore alla fortuna coll'altezza dell'animo, l'uomo virtuoso vede la morte stessa avvicinarsegli con imperturbata costanza, sapendo che il bene ch'egli possiede non viene distrutto dalla morte, perchè eterno. Socrate stesso vicino a morire, considerando che la natura della virtù era cosa immune dalla materia, e che però non poteva esser tocca dalla morte, e che aveva in sè un'eccellenza indipendente affatto dal corpo e però divina, come divina è la legge che la produce, argomentava sapientemente che dunque anche l'anima umana fatta per la virtù doveva essere immortale come il suo oggetto e il suo fine, e nell'altra vita doveva unirsi più pienamente a Dio, di cui in questa terra godeva un raggio nella contemplazione della giustizia, e ne partecipava a quella unendosi e conformandosi. Di che incontrò la morte con coraggio, pensando di passare da una vita imperfetta ad una perfetta e non peritura.[2] Ora quello che Socrate argomentava così sapientemente, noi l'abbiamo confermato dalla rivelazione di Dio stesso, il quale assicura a' virtuosi una eterna e stupendissima ricompensa.[3]

[1] Vedi nella *Teodicea*, l. II, c. XVI, come i beni temporali tendano a unirsi alla virtù, e i mali seguano, generalmente parlando, il vizio.

[2] Nel *Fedone*.

[3] Questa mercede è Dio medesimo: *Ego ero merces tua magna nimis* (*Gen.* XV, 1). Paragonato alla fruizione di un bene infinito, ogni dolore di quaggiù si dilegua come la quantità evanescente; anzi

632. Dopo di ciò è necessario distinguere più gradi, sì nella virtù necessaria a vincere le tribolazioni della vita senza che ci tolgano l'*appagamento*, sì nella virtù necessaria ad ottenere che l'appagamento acquisti tal natura che meriti il nome di *felicità*.

633. Quanto ai gradi della virtù necessari a vincere i mali temporali, egli è manifesto che debbono essere tanto maggiori, quanto più sono i mali temporali ai quali l'uomo si trova soggiacere. Però se l'uomo, aggravato da mali, si chiama scontento del suo stato, questo giudizio che egli fa non nasce già necessariamente in lui dalla soma dei mali a cui soggiace, ma unicamente dal non aver egli conseguito *quel grado di virtù* che il renda ad essi superiore, e di essi così fattamente trionfatore da serbare la mente serena, l'animo tranquillo e contento del bene morale, per forma da chiamarsene appagato.[1] Onde anche in questo caso non è già che manchi la felicità alla virtù, ma l'uomo è meno felice solo perchè è meno virtuoso di quello che gli bisogna. Il che dimostra appunto che in quanto l'uomo è virtuoso, in tanto non può esser misero.[2]

634. Relativamente poi a quei gradi di virtù che sono necessari acciocchè l'uomo fruisca non solo del-

alle anime sante si converte in giubilo e le fa cantare col poverello d'Assisi:

> Tanto è il bene ch'io m'aspetto,
> Che ogni pena m'è diletto.

Vedi *Storia comparativa* ecc. c. VIII, a. II, § 7.

[1] « Se ti attristi per alcuna cosa esteriore, non è la cosa esteriore quella che ti turba, ma sì il giudizio che tu ne fai; e lo annullare quel giudizio sta in te ». Marco Aurelio, *Ricordi*, l. VIII, 47.

[2] Gli stessi Stoici conobbero, la virtù essere tal bene che da nessuno può essere rapita all'uomo, e bastare essa sola ad appagare colui che la possiede. *Haec (virtus) nihil vacare patitur loci, totum animum tenet, desiderium omnium tollit: sola satis est: omnium enim bonorum vis et origo in ipsa est.* Seneca, *Epist.* LXXIV.

l'*appagamento* ma anche di una vera *felicità*, è da considerarsi in che consista propriamente lo stato *appagato* e lo stato *felice*.

L'uomo è appagato allora che egli si giudica sinceramente soddisfatto, nè alcun altro desiderio lo inquieta e molesta.

Ma l'uomo non è felice se non trae il suo appagamento dalla contemplazione delle cose eterne, cioè della verità e di Dio, e dal gaudio che in lui ridonda nell'aderire a quelle.[1]

635. Laonde l'*appagamento* esige sempre come sua condizione la vita onesta; ma, posta l'onestà per la quale l'uomo ha il bene morale, può contribuire a produrlo la sufficienza delle cose utili alla vita e la loro abbondanza ordinatamente usata.

All'incontro la *felicità* è propria di quelli che tutto il loro contento ripongono ne' beni eterni; e però l'appagamento suppone almeno il primo grado della virtù che è l'*obbligatorio*; ma la felicità non si trova che nella perfezione della stessa virtù, che s'estende nella sfera del *sopraerogatorio*, ed a questa virtù ed alla felicità che produce nell'uomo non nuoce la mancanza de' beni terreni e la presenza de' dolori, perchè in luogo di questi compie il contentamento dell'animo la certa speranza de' beni futuri.[2]

[1] Dio solo può essere l'oggetto adeguato della felicità; perchè immensa è la capacità del cuore umano e solo un bene infinito la può riempiere: onde la sentenza divinamente ispirata: *Maior est Deus corde nostro* (I *Ioann.* III, 20). Vedi *Principii della scienza morale*, c. III, a. VIII; *Apologetica, Saggio sulla speranza*, l. III, c. IX e *La Società e il suo fine*, l. IV, c. I.

[2] Solo il Cristianesimo scioglie il problema dell'accordo della virtù colla felicità, rendendo il giusto felice in *isperanza* nella vita presente, *in realtà* nella vita futura: *Spes illorum* (*iustorum*) **immortalitate plena est** (*Sap.* III, 4); *Spe* **gaudentes** (Rom. XII, 12). Vedi *Storia comparativa* ecc., c. VIII, a. III, § 7; *Teosofia* n. 1062.

§ 3. *La perfezione soprannaturale della virtù reca la beatitudine.*

636. Finalmente dalla *felicità* convenevolmente si distingue la *beatitudine*, che consiste nella visione di Dio medesimo.[1]

Questa è la mercede ineffabile ed inescogitabile promessa alla virtù perfetta da GESÙ Cristo dopo questa vita, alla quale s'uniscono tutti i beni desiderabili alla natura umana sublimata, senza mescolamento di alcun male, come sta scritto che « nè occhio vide, nè orecchio udì, nè in cuore di uomo ascesero quelle cose che Iddio ha preparate a quelli che l'amano.[2]

[1] Nel godimento di Dio è la beatitudine. *Quisquis fruitur eo quod amat* (così S. AGOSTINO), *verumque et summum bonum amat; quis eum beatum, nisi miserrimus negat?* (*De civitate Dei*, l. VIII, c. VIII). Lo stesso Platone nel vivere virtuoso, imitando Dio e godendolo, pose la beatitudine: del che gli dà lode S. Agostino (l. c.). Ma non poteva Platone avere un concetto pieno della beatitudine, che sta nella comunicazione deiforme di Dio che trascende l'ordine della natura. La beatitudine appartiene all'ordine soprannaturale: s'inizia bensì nella vita presente per la grazia, ma non si compie ed assolve se non nella vita futura colla visione intellettiva della divinità. Vedi *Teosofia*, n. 1355 e S. TOMMASO I^{a} II^{ae}, q. III, a. III e IV.

[2] I *Cor.* II, 9. In queste parole di S. Paolo sono indicate, se ben veggo, le tre facoltà primigenie dell'uomo, sentimento, intelletto, volontà, che nel nuovo oggetto loro dato trovano intera felicità. Per l'*occhio* che percepisce la realità, si accenna al sentimento; per l'*orecchio* che accoglie la parola e per essa reca all'anima la verità, si accenna all'intelligenza: pel *cuore*, che coll'affetto si congiunge al bene, la volontà. Così tutte le capacità dell'anima umana in cielo saranno sazie: **Satiabor**, *cum apparuerit gloria tua* (*Psal.* XVI, 15). E questa esuberanza di felicità, che dall'intelletto si rifonde nella volontà e nel sentimento, è pure espressa dal divino Poeta in quei versi d'incomparabile bellezza:

Luce intellettual piena d'amore,
Amor di vero ben pien di letizia,
Letizia che trascende ogni dolzore.

(*Par.*, XXX, 40-42).

STORIA DELL'ETICA [1]

---

§ 1. *Cognizioni morali precedenti agli scritti etici.*

1. Agli uomini, a cui non mancano le condizioni necessarie per far uso di loro ragione, non può giammai mancare il discernimento del bene e del male morale. Le dette condizioni poi si trovano nello stato di società, nel quale tutte le più antiche memorie e la ragione stessa della cosa ci dicono essersi trovati i primi uomini. Laonde questi conobbero sempre i primi ed essenziali loro doveri morali. Oltre di ciò, la divina rivelazione venne in soccorso alla ragione de' primi uomini, acciocchè questi avessero e conservassero le norme preziose della giustizia, dell'onestà e della santità.

2. Moltiplicandosi poi l'umanità, e mediante nuovi accidenti, nuovi bisogni, nuove relazioni sempre

[1] Le citazioni d'autori che ricorrono in questa breve *Storia* sono tutte del Rosmini. Cui paressero scarse le notizie storiche dell'Etica che egli qui dà, gli sarà facile dalle opere morali e giuridiche di lui (principalmente dalla *Storia comparativa e critica dei sistemi morali,* dalla *Coscienza* e dal *Diritto*) attingerne in copia maggiore. In quello poi che si legge nel § 10 degli ultimi scritti etici usciti in Italia, si accorgerà ciascuno che il Rosmini accenna alle opere sue, non solo morali e giuridiche, ma anche ideologiche, antropologiche e teosofiche, per la stretta attinenza che è fra l'Etica e le altre filosofiche discipline.

più sviluppandosi la ragione, era naturale che gli uomini dovessero fare delle applicazioni sempre nuove del principio morale, deducendone de' nuovi speciali precetti.

3. Questi precetti vennero quindi ben presto *formolati,* cioè ridotti in formole parlate e comunicabili agli altri uomini; onde nacque un naturale *magistero* del bene e del male morale.

4. Questo magistero di morale veniva esercitato da' *padri di famiglia,* che tramandavano di padre in figlio i documenti del ben vivere; da' *vecchi,* che toglievano ad ammaestrare i giovani; e dagli uomini che prevalevano agli altri per senno, virtù, autorità, zelo del bene, esperienza di cose operate, potenza o santità, il che è quanto dire dai *sacerdoti,* dai *re* e dai *sapienti.*

5. La forma di questi primi documenti tradizionali era quella di brevi *sentenze.*

6. Queste *sentenze* poi, che nella loro brevità e acutezza molto abbracciavano, venivano per lo più composte a metro, acciocchè riuscissero più facili a ritenersi a memoria, più grate a recitarsi e a contarsi.

7. Talora poi la brevità e l'acume di queste sentenze le rendevano difficili ad intendersi, e così cominciarono ad introdursi gli *enigmi;* i quali anche si composero appositamente affine di stuzzicare la curiosità, aguzzar gl'ingegni e rendere più preziose agli uomini le verità che contenevano d'un misterioso velo ricoperte, acquisto solo degli ingegni più sottili.

8. A comporre tali enimmi si ebbe ricorso a metafore, a simboli, a similitudini; le quali poi rallargate diedero origine alle *parabole,* cioè a brevi racconti, che mettevano sott'occhio vivamente, e quasi

in atto, il documento morale che si voleva comunicare.

9. E così mediante gli *enimmi* e le *parabole* si introduceva una cotal' emulazione fra quelli che aspiravano alla sapienza, i quali gareggiavano, a chi ne sapesse proporre di più ingegnosi e difficili da snodare, e a chi riuscisse meglio a snodarli: nuovo pungolo allo studio delle morali verità.

10. Ma le parabole ben presto si cangiarono in *miti*, che furon coltivati dall' imaginazione popolare e da' poeti che uscivan dal popolo: ampio fonte della idolatria.[1]

§ 2. *Scrittori etici anteriori all'epoca in cui l'Etica fu ridotta a forma di scienza.*

11. I primi scrittori etici dovevano affidare alla carta i documenti etici parlati, tramandati d' una generazione all'altra e dalla ragione individuale accresciuti. Indi le forme delle loro scritture furono una riproduzione di quelle nelle quali i documenti etici erano parlati.

12. *Leggi etiche.* — Da prima si scrissero, come pare, le *sentenze morali*, che si eressero in leggi dai capi de' popoli, essendosi sentito ben presto il bisogno di sancire con autorità pubblica alcuni *morali documenti*, necessari a mantenere la convivenza e l'ordine sociale. Il *Decalogo* ed altri *precetti* mosaici sono i più antichi documenti morali scritti, di cui sia accertata la data; e questi sono anche altrettante *leggi nazionali*. L'essere stati questi comunicati da Dio non li deve far escludere dalla Storia de' do-

[1] Libri che si possono consultare:
IAC. STELLINI, *De ortu et progressu morum*, etc., Patavii 1764, in-8°.; LE GENDRE, *De l'opinion*, etc.

cumenti etici scritti. In un modo simile tutte le più antiche legislazioni contenevano molti precetti morali. Per convincersene basta consultare, quanto agl'Indiani, il *Manava-Dharma Sastra*, o *Leggi di Manù*;[1] quanto a' Chinesi, le opere di *Kong-fu-tseu* (Confucio) an. 500 av. G. C.;[2] quanto a' Persiani, il *Zend-Avesta* di Zerduscht (Zoroastro);[3] quanto agli Egiziani i *libri ermetici*, che a giudizio di Champollion iuniore contengono molte tradizioni d'origine veramente egiziana;[4] quanto a' Greci finalmente, ciò che ci rimane dalle legislazioni di Seleuco, di Caronda,[5] di Licurgo e di Solone.[6]

13. Dopo le leggi dettate da chi potea comandare, compariscono le *sentenze scritte* da' Savi (sapienza gnomonica). A queste appartengono il libro de' *Proverbj* di Salomone e gli altri libri *sapienziali* che trovansi nella Sacra Bibbia; le sentenze dei sette Savj della Grecia[7] e d'altri vivuti presso le nazioni chiamate barbare, come sarebbe Anacarsi presso gli Sciti (an. 548 av. G. C.).

14. Queste sentenze furono messe in versi,[8] ed appresso furono mescolati i documenti morali in componimenti poetici di maggiore estensione. Ai

[1] Tradotto in francese da LOISELEUR-DESLONGCHAMPS, 1832-33.

[2] *Confucius Sinarum philosophus, sive scientia sinensis latine exposita studio et opera* PP. S. J. PROSPERI INTORCETTA, CHRIST. HERDRICH, FRANC. ROUGEMONT, PHIL. COUPLET, Parisiis, 1687, in-4°.

[3] Tradotto in francese da ANQUETIL DUPERRON, Paris, 1771, in-4°.

[4] FR. ANT. STROTH, *Ægyptiaca seu veterum scriptorum de rebus Ægypti commentarii et fragmenta*, Gothae, 1782-83, vol. 2, in-8°.

[5] C. G. HEYNE, *De Seleuci et Charondae legibus atque institutis*, Opusc. Accad. T. II.

[6] Vedi la *Thalia* di SCHILLER, 1790, IX fascic.

[7] IO. FR. BUDDAEI, *Sapientia veterum, hoc est dicta illustriora septem Greciae Sapientum explicata*, Halle, 1699, in-4°.

[8] ULR. ANT. RHODE, *De veterum poetarum sapientia gnomica*, etc. Hafniae, 1800, in-8°.

primi appartengono i versi aurei che corrono sotto il nome di Pitagora; ai secondi gl'inni religiosi di Orfeo e di Museo; non poche sentenze di Omero, d'Esiodo, di Epimenide da Creta, di Simonide da Ceos, e d'altri poeti pitagorici.[1]

15. Finalmente furono scritti *enimmi, simboli, parabole, favole, miti morali;*[2] ma da' miti popolari e poetici molto detrimento avvenne alla purità della dottrina morale; perocchè ciò che si cercava in essi era più tosto il diletto della fantasia, vaga del bello sensibile, e non diretta, almeno esclusivamente, dal sentimento morale.

16. E qui si osservi, che altro è la storia della *forma* dell'Etica; e altro la storia della *dottrina* etica.

17. Quanto dicemmo appartiene alla storia della forma.

Rispetto alla dottrina si debbono distinguere due scuole che si perpetuano l'una in faccia all'altra, l'una della *ragione umana* che non riceve, o riceve solo accidentali aiuti dalla rivelazione; l'altra della *tradizione divina* che non si diparte dall'autorità di Dio rivelante. La prima si mescola continuamente con degli errori; la seconda si mantiene sempre pura, ma si sviluppa col succeder de' tempi e s'ingrandisce.[3]

[1] ULR. ANT. RHODE, *De veterum poetarum sapientia gnomica,* etc. Hafniae, 1800, in-8°.

[2] CREUZER, *Simbolica,* tradotta in francese dal tedesco; I. GOERRES, *Storia de' miti del mondo asiatico,* 2 vol., Heidelberg, 1810, in-8°.

[3] Libri che si possono consultare oltre i citati:

IO. FR. WAGNER, *De fontibus honesti apud Homerum,* Luneburgi, 1795, in-4°; I. CONR. DÜRII, *Dissertatio de recondita veterum sapientia in poetis,* Altdorf, 1655 in-4°; C. G. HEYNE, *Programma quo disputantur nonnulla de efficaci ad disciplinam publicam privatamque vetustissimorum poetarum doctrina morali,* Gottingae, 1764, in-4°.

§ 3. *Prima epoca dell'Etica come scienza — Da Zenone il Dialettico (ann. 500 av. G. C.) fino a Zenone lo Stoico (ann. 280 av. G. C.).*

18. Le dottrine e le opinioni non potevano pigliare forma di scienza fin che mancava la *dialettica*, che è il grande stromento od organo col quale si procede ad un tal progresso scientifico. Un italiano, cioè Zenone di Elea o Velia nel regno di Napoli, fu secondo Aristotele l'inventore della Dialettica.[1] Fu un passo immenso: comincia propriamente qui il mondo scientifico.

19. Il progresso che l'Etica fece ne' due secoli abbondanti che trascorsero dal primo Zenone a Zenone lo Stoico ebbe per iscopo di separare l'oggetto dell'Etica, cioè la legge ed il bene morale, da ogni altro elemento non morale.

20. Un primo passo a questo intento si fu quello di separare l'*Etica* dalla *Fisica* e dalla *Dialettica*. La divisione del sapere umano in queste due ultime scienze fu certamente anteriore a Socrate, il quale sembra avervi aggiunta l'*Etica*.[2]

21. Socrate (n. an. 469, o 470; m. an. 400 av. G. C.) contribuì non poco a distinguere l'Etica dalle materie ad essa straniere, coll'aver ristretto la sua attenzione esclusivamente a questa scienza, di cui egli fu tenuto qual padre.[3] Tuttavia la definizione socratica dell'Etica, come della scienza che tratta

[1] ARISTOT. *De Sophist. elench.* c. X — PLUT. *in Pericl.* — SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus Math.* VII, 7 — DIOG. LAERT. IX, 25, 47.

[2] Vedi GOD. WILH. PAULI, *Dissertatio de philosophia morali Socratis,* Halle, 1714, in-4°.

[3] DIOG. LAERT. *in Prooem.* XIV-XVIII. *Socrates qui primus Ethicam introduxit.* Vedi SENECA, *Epist.* LXXXVIII.

« di ciò che spetta alla vita e di quelle cose che a noi appartengono » (τὸ περὶ τοῦ βίου καὶ τῶν πρὸς ἡμᾶς) non determina abbastanza l'oggetto dell'Etica, e confonde il *vivere onesto* col *vivere prudente.*[1]

22. Platone suo discepolo (n. an. 429, o 430, m. an. 348 circa av. G. C.) seppe riconoscere nel *bene morale* qualche cosa di divino e di eterno, come manifestò specialmente co' discorsi che pose in bocca a Socrate prima di morire nel dialogo intitolato il *Fedone;* e così pure conobbe, che il culto di Dio dovea esser *morale* ed interno, non meramente di esterno rito, come espone elegantemente nel dialogo intitolato l'*Eutifrone.* Quest'era assai per separare almeno con de' caratteri generali l'*onesto* dall'*utile;* e il *bene eudemonologico* dal *bene morale,* solo oggetto dell'Etica.[2]

Tuttavia la precisa distinzione de' due beni non si conserva sempre negli scritti di Platone, e colle virtù *morali* talora si confondono de' pregi, delle abilità, che non appartengono per sè alla moralità, benchè contribuiscano a dare all'uomo altri beni appartenenti all'ordine eudemonologico.

23. Questa mancanza di perfetta e costante distinzione ancora più si manifesta nel suo discepolo Aristotele (n. an. 384, m. an. 322 av. G. C.), il quale, avendo posto per fine dell'uomo la felicità risultante *da diverse maniere di beni* eudemonologici, fa poi consistere la virtù nell'arte di conseguire quel fine; il che è un sostituire la prudenza, la perspicacia, la destrezza, ed altre doti per sè stesse non morali, alla vera *virtù morale,* oggetto dell'Etica.

[1] *Socrates qui totam philosophiam revocavit ad mores,* etc. SENECA, *Epist.* LXXI.

[2] Vedi MAGN. DAN. OMEISII, *Ethica Platonica,* Altdorf, 1669, in-8°.

A questa però ritorna il pensiero di Aristotele, condottovi quasi a caso, come nel V Libro de' suoi morali a Nicomaco, dovendo parlare della *giustizia*. Ciò nondimeno l'Etica come scienza deve molto a questo filosofo, perchè egli fu il primo a ridurla in un trattato separato, e a darle una distribuzione di parti ordinata e dedotta, con che lasciò esempio di quella che si può chiamare la *parte architettonica* della scienza.[1]

24. Zenone finalmente di Cizio nell'isola di Cipro (n. verso l'an. 340, m. an. 264 av. G. C.) contribuì a separare l'Etica dall'altre scienze col renderla scopo di tutte le scienze, e così innalzarla sopra tutte. Non riconobbe altro bene assoluto che il *bene morale*. L'avere innalzata in tal modo la *dignità morale* dell'uomo è il merito principale di questo filosofo; giacchè quanto a' suoi principii morali, essi erano letteralmente ne' filosofi che il precedettero.

25. Il periodo dell'Etica fin qui descritto è quello in cui essa cominciò, crebbe e si perfezionò come *scienza naturale*.

26. Ma ella non potè raggiungere la perfezione, priva del sussidio della rivelazione, principalmente per questo motivo, che consistendo la norma etica « nel fare, o volere il *bene* all'essere intelligente », l'uomo non può giungere alla piena cognizione di essa senza la cognizione del sommo e compiuto bene, che è Dio, e del mezzo di possederlo.

Ma Iddio non si conosce positivamente, nè si possiede dall'uomo s'egli stesso all'uomo non si co-

[1] Vedi le stesse opere morali di Aristotele — Io. Fr. Gottl. Delbrück, *Aristotelis Ethicorum Nicomacheorum adumbratio accomodata ad nostrae philosophiae rationem facta*. Halle, 1790, in-8°.

munica. Questa comunicazione fu data con tutta pienezza in Gesù Cristo, il Padre del quale non fu conosciuto da niuno, ma egli solo, l'Unigenito che è nel seno del Padre, lo manifestò (Ioan. I, 18); ed egli insegnò pure che la vita eterna, cioè il vero e sommo bene, è la cognizione del Padre e di Gesù Cristo da lui mandato (Ioan. XVII, 3). Coll'aver egli adunque dato agli uomini la cognizione di un tal bene, e comunicato loro il bene stesso, Gesù Cristo solo fu quegli che condusse la dottrina etica alla sua perfezione, o più tosto che la portò al mondo; giacchè l'Etica non esiste che in apparenza, o almeno in abbozzo, in disegno (concetto ideale negativo dell'Etica), se le manca quel *bene* che è l'oggetto del suo imperativo categorico.

27. Il che è facile a provarsi col fatto, purchè si consideri quanto l'orgoglio degli Stoici fosse lontano dalla vera virtù, e come i più nobili detti di Zenone derivassero da quell'Antistene che fu autor del Cinismo.

28. L'Etica adunque meramente naturale non giunse e non può giunger mai a stabilire la *prima formola categorica.*

29. Per la stessa ragione poi, essa nè pure può pervenire alla scoperta della *seconda formola categorica*, giacchè questa suppone la prima, suppone una *volontà santa*, il cui concetto involge quello di una volontà che abbia e che sia il sommo bene.

30. Quanto poi alla terza formola categorica, egli è almeno un fatto che l'*Etica meramente naturale* non la trovò, benchè non si possa dimostrare superiore alle forze dell'umana ragione. Non fu mai distinta con costanza da' filosofi gentili l'*idea* (oggetto per essenza) dalla *ragione* (facoltà soggettiva). Le stesse espressioni della greca lingua sono equivoche.

Onde gli Stoici pronunciarono bensì il principio, che si deve vivere secondo la retta ragione, ὀρθός λόγος, ma questa stessa parola λόγος tanto significa la ragion soggettiva (facoltà umana) quanto la ragione oggettiva (idea); onde rimase sempre un qualche equivoco negli etici scrittori.

31. Mancando all'Etica antica le tre formole categoriche, molto meno ella poteva sorgere alla *formola universale.*[1]

§ 4. *Seconda epoca — Da Zenone lo Stoico fino alle leggi di Giustiniano* (*an. 533 dopo G. C.*).

32. Dopo che con Zenone toccò l'Etica naturale quell'apice a cui ella poteva giungere, ella cominciò a volgersi al decadimento.

33. La ragione principale di questo decadimento si fu la corruzione crescente de' costumi presso i Romani, la qual corruzione accolse a preferenza della stoica la filosofia epicurea, e con essa tosto appresso lo *scetticismo.*

34. Questo fatto dimostrava altresì, che l'Etica naturale, benchè spinta a quella eccellente forma che gl'ingegni più perspicaci le avevano potuto dare, era impotente a condurre gli uomini ad operare il bene. La *pratica immorale* riduceva la *teoria morale* al disprezzo, come una regina spoglia di ogni potere; e gli accennati sistemi di Epicuro e

[1] Scrittori che si possono consultare oltre i citati:
GERARDI GUILLELMI AB OOSTEN DE BRUYN I. C. *Dissertatio de progressibus quos per solum rationis lumen in Ethices doctrina fecerunt mortales qui revelationem divinam prorsus ignorarunt,* etc. Lugduni Batavorum, 1758, in-4°; GOTTLIEB. STOLLE, *Istoria della morale pagana,* Jena, 1714, in-4°.

di Pirrone la distruggevano. Perciò negli stessi scritti di Cicerone, dove si propongono le dottrine più sane del Portico, se ne scuote ad un tempo la persuasione dalle menti, dichiarando l'autore di seguire la setta accademica, che non si teneva certa di nulla.

35. Con Gesù Cristo, come abbiamo veduto, non solo s'introdusse nel mondo una nuova dottrina morale veramente perfetta, ma un popolo altresì che la praticava.

Questa nuova luce giovò di riverbero anche ai filosofi che non abbracciarono il Cristianesimo; onde comparvero ben presto degli eccellenti scritti morali di Seneca, di M. Aurelio, di Plutarco e d'altri. Il capo lavoro di tali scritti etici è il *Manuale di Epitteto,* che era uno schiavo, nato a Ierapoli della Frigia sulla fine del I° secolo dell'era cristiana. In quell'eccellente libro egli ridusse la dottrina stoica alla più elegante espressione, mettendo soprattutto in vista questo carattere importante del vero bene, che « esso deve essere in pieno potere dell'uomo ». Da questo carattere del vero bene si deduceva facilmente qual conseguenza, che « il bene vero dell'uomo doveva consistere nella *forza* della sua libertà » onde la virtù veniva riposta nell'accrescimento di questa forza, e nella vittoria di essa sulle cose sensibili, di che il gran precetto morale: *Sustine et abstine.*

36. Ma tutti questi eccellenti scrittori di Etica naturale non migliorarono il mondo pagano, che precipitava di corruzione in corruzione; mentre il nuovo popolo de' Cristiani dava gli esempi più eroici della virtù morale senza alcuna ostentazione od orgoglio.

37. In vano si contrapposero al decadimento dei costumi del vecchio mondo le leggi dell'impero.

Queste presero per base la filosofia stoica;[1] e Giustiniano principe cristiano compì la grand'opera della legislazione romana sui principj della Stoa, non senza far uso de' lumi del Cristianesimo.[2]

§ 5. *Terza epoca — Dalle leggi di Giustiniano fino al nascimento della Scolastica (an. 1150 dopo G. C.)*

38. Abbiamo veduto, che due scuole morali contemporanee si trovarono di fronte, quella che prendeva per guida l'autorità di Dio rivelante (la scuola cristiana); e quella che voleva dare alla morale una connessione di ragione e forme scientifiche, sia senza aver riguardo a' lumi del Cristianesimo, sia espressamente giovandosi di essi alla perfezione della scienza.

La prima di queste due scuole possedette sempre in proprio la perfetta dottrina etica, che venne tramandata di età in età negli scritti de' Padri, de' Dottori, e scrittori ecclesiastici.

39. La seconda, che è quella che noi dobbiam avere più in vista volendo tessere la storia dell'Etica come *scienza,* dopo il secolo VI precipita sempre più al suo decadimento fino alla nascita della Scolastica nel secolo XII.[3]

[1] Vedi SLEWIGT, *De sectis et philosophia jurisconsultorum opuscula,* Jenae, 1724, in-8°.

IO. GODOFR. SCHAUMBURG, *De jurisprudentia veterum jurisconsultorum stoica,* Jenae, 1745, in-8°.

[2] Scrittori da consultarsi oltre i citati:

I. ENGLAND, *Inquiry into the morals of the ancients,* London, 1735, in-8°; C. FRED. STOEUDLIN, *Storia della filosofia morale,* Hannover, 1818, in-8° (ted.).

[3] Vi ha disparità di opinioni sull'epoca del nascimento della Scolastica; il secolo XII è quello in cui ella cominciò ad influire sull'Etica, e però all'uopo nostro consideriamo in questo secolo il suo principio.

40. In questi sei secoli non si ripetono che le dottrine trovate nel periodo precedente. Meritano certamente lode gli scritti di Boezio, di Cassiodoro, di Giovanni Damasceno, di Alcuino e di Lanfranco, ma essi non ci presentano propriamente nulla di nuovo o d'originale, nè per la materia, nè per la forma. Prevale generalmente la morale di Aristotele, temperata con altre dottrine e corretta dal Cristianesimo.

41. A far nascere questa prevalenza di Aristotele nelle scuole cristiane influirono due cagioni: 1ª l'abuso che gli eretici fecero, ne' primi secoli della Chiesa, della filosofia platonica; e 2ª gli studi degli arabi sopra Aristotele, partecipati da' cristiani.

42. Quello che merita di essere osservato nella dottrina di questi secoli di decadimento si è, che non venne mai meno lo studio della *dialettica*, cioè del grande istrumento col quale alle dottrine ed alle opinioni si può dare forma di scienza. Indi si ravvisa in tutti gli scrittori dotti del medio evo una certa tendenza scientifica, trascurata l'eleganza del parlare. Così questo fu un periodo di tempo che, senza produrre de' trattati di Etica molto ragguardevoli, preparava i grandi lavori de' secoli posteriori.

43. Finalmente è cosa parimente degna di osservazione, che la scuola etica di mera ragion naturale è in questi secoli quasi al tutto perita. Ad essa non sopravvive che una scuola etico-razionale-cristiana.

§ 6. *Quarta epoca — Dal nascimento della Scolastica fino alla questione del probabilismo (an. 1576 dopo G. C.).*

44. Nel secolo XII con Pietro Lombardo comincia una distribuzione scientifica delle dottrine teologiche, sì nella parte loro dogmatica che nella parte etica.

45. Nel susseguente S. Tommaso d'Aquino colla seconda parte della sua *Somma* dà il più vasto e perfetto corso di Etica-cristiana-scientifica che sia fin allora apparito. Egli merita la maggiore attenzione per la connessione ammirabile di tutte le sue parti, per la moltitudine e profondità delle dottrine che racchiude, e finalmente per l'influenza ch' egli ebbe sugli scrittori di Etica cristiana ne' secoli posteriori, che presero tutti o quasi tutti dall'Aquinate la distribuzione delle materie.

§ 7. *Quinta epoca — Dalla questione del probabilismo fino a Leibnizio (n. an. 1646, m. an. 1716 dopo G. C.).*

46. Ma nel secolo xv, espugnata Costantinopoli (an. 1453), i Greci, che conservarono ancora l'antica filosofia, trasportarono in Italia le opere di Platone e di Aristotele e d'altri antichi nella lingua loro originale; ed allora ricomparve in Occidente, dov'era perita, una scuola di Etica naturale, in contrapposizione alla scuola scientifico-cristiana. Indi l'accanita lotta colla Scolastica. Allora ricomparvero gli antichi trattati di Etica-razionale o altri, composti ad imitazione degli antichi.

47. Di più, sull'esempio de' greci filosofi e dei classici latini del paganesimo, le menti vollero pensare da sè stesse, senza più attenersi scrupolosamente alla guida della verità rivelata: di che se n'ebbero ben presto degli arditi ed anco mostruosi sistemi filosofici, e le eresie del Settentrione.

48. Ma la scossa data alle menti non recò solo de' mali; ella fece anco fare un vero progresso notabile alla scienza morale. Questo progresso consistette principalmente nella proposta d'una questione

nuova e importantissima, cioè la questione del *probabilismo*. Benchè ella fosse stata indirettamente e brevemente toccata ne' secoli precedenti, non la si era però mai proposta in modo diretto e interessante, come comparve nel 1576 negli scritti di Molina.

49. Questa questione dimandava, « che cosa dovesse l'uomo fare, s'egli si trovasse in dubbio di essere obbligato o no a fare o ad omettere un'azione ». La risposta ad una questione in apparenza assai semplice tenne divise le scuole cristiane per più secoli.

§ 8. *Sesta epoca — Da Leibnizio fino a Kant (n. 1724, m. 1804 dopo G. C.).*

50. Or benchè le menti si fossero scosse ad un libero movimento fino dal risorgimento delle lettere greche e latine nel secolo XV, tuttavia la filosofia non cominciò a fare de' passi sicuri e progressivi se non quando il Galilei, Bacone, e Cartesio le aprirono innanzi la strada nel secolo XVII.

51. Già Bacone aveva accennata la necessità di separare più accuratamente l'Etica dall'altre scienze, e di applicare anche ad essa il metodo induttivo.

52. Leibnizio sentì specialmente la necessità di separare l'*Etica* dal *Diritto*, e ne fece il tentativo.

53. Più tardi lavorò a questo stesso intento il Wolfio e la sua scuola.

54. Cristiano Tommasio, nella sua posterior opera intitolata: *Fundamenta juris naturae et gentium*,[1] insistette sulla necessità di distinguere i doveri che ammettono coazione dagli altri che non l'ammettono; e così fissò un carattere distintivo fra l'Etica e il Diritto, quello della *coazione*.

[1] Halae, 1705.

55. Dopo di questo tempo il Gundlingio[1] e il Gerardo[2] cominciarono a trattare il Diritto di natura come una scienza dall'Etica distinta.

§ 9. *Settima epoca — Da Kant fino agli ultimi scritti di Etica usciti in Italia.*

56. Gli antichi scettici aveano negato all'intendimento umano il potere di conoscere con certezza la verità; ma avevano detto che la necessità di vivere e d'operare doveva muover l'uomo a tenere come vere alcune cose, acciocchè gli servissero di norma alle sue azioni, e questa presunta certezza la dicevano per ciò appunto certezza *pratica*. Questo sistema distruggeva l'autorità della morale, che tutta dipende dalla certezza de' principii di ragione, dalla certezza, a ragion d'esempio, che esistono certe azioni oneste e certe altre inoneste. L'uomo poi (secondo essi) doveva operare secondo la certezza pratica, perchè altramente non avrebbe potuto vivere nè esser felice: non fondavano adunque sopra la loro *certezza pratica* una vera *Etica*, ma puramente un'arte di vivere con *prudenza*.

57. Il fondatore della Scuola critica fece suo un tale sistema, vestendolo di nuove espressioni e modificandolo.

La modificazione principale che v'introdusse rispetto all'Etica si fu, che mentre gli antichi scettici riconoscevano una *necessità* di vivere e di godere (necessità eudemonologica), e quindi ancora una certezza presunta, come condizione del vivere e del godere; Kant all'incontro riconobbe, qual fatto

[1] Nic. Gundlingii, *Jus naturae et gentium,* Halle, 1714.

[2] Ephr. Gerardi, *Declinatio juris naturae. De princip. just.,* Jenae, 1712.

uscente dalla natura dell'uomo, una *necessità di vivere onestamente,* cioè di vivere secondo alcune norme di ragione presunte certe (necessità morale).

58. Ma questa « necessità di vivere onestamente » non poteva egli dedurla dalla *ragione,* a cui aveva tolto il potere di provare con certezza cosa alcuna. Fu adunque costretto d'ammettere una tale *necessità morale* nell' uomo come un principio isolato e al tutto *sui generis,* a cui diede il nome di *ragione pratica,* e appellò *imperativo categorico* la manifestazione nell'uomo dell'accennata necessità.

59. Dalla filosofia stoica egli aveva tolto il concetto della *necessità morale* in opposizione alla tendenza alla felicità, e l'aveva innestato sulla filosofia degli scettici.

60. L'aver poi considerato l'*imperativo-categorico* come un principio della natura umana non possibile a dedursi dalla ragione *teoretica,* ma d'indole sua propria ed inesplicabile, da una parte era necessaria conseguenza dello scetticismo *teoretico* ammesso precedentemente; dall'altra era un placito della Scuola scozzese, che per le opere del Reid già si cominciava a conoscere in Francia ed in Germania.

61. Gli errori principali d'una tale dottrina etica consistevano:

1° nel dare il nome di *ragione pratica* ad una facoltà istintiva affatto diversa dall'intendimento, il che serviva a velare il difetto del sistema;

2° nell'ammettere un *imperativo* che, non trovando alcuna giustificazione nella ragione, ma riducendosi ad una mera necessità istintiva e soggettiva, non poteva avere alcuna *autorità* veramente morale, cioè obbligante;

3° nell' ammettere quell' imperativo *gratuitamente,* come un fatto, che poteva esser del pari

gratuitamente negato, appunto perchè si voleva indipendente dall'intendimento;

4° finalmente nel non essere quell'imperativo *determinato,* per la stessa ragione che era straniero dall'intendimento; onde dava luogo ad arbitrarie deduzioni di doveri.

62. Kant nulladimeno recò anche de' vantaggi all'Etica come scienza;

1° coll'avere conosciuto che per ridurre a scienza la morale disciplina, conveniva rinvenire un principio supremo il quale fosse meramente *formale* e nulla racchiudesse di *materiale;* benchè egli non giungesse poi a determinare qual fosse un tal principio morale e supremo;

2° coll'aver conosciuto che l'*imperativo categorico* aveva autorità *indipendente dalla tendenza alla felicità;*

3° coll'aver conosciuto che la moralità consistente nell'ubbidire all'imperativo categorico, talora viene in lotta colla tendenza alla felicità, e che nella vittoria che l'uomo morale riporta in una tal lotta contro quest'ultima tendenza, sta principalmente la virtù;

4° finalmente, coll'aver sentito il bisogno di distinguere l'Etica dal Diritto naturale ed avere intorno a ciò proseguito il lavoro della Scuola wolfiana, benchè nè pur egli abbia dato la distinzione precisa.

63. Tommasio, come abbiamo veduto, aveva riposto nella *coazione* il carattere distintivo fra i doveri meramente etici e i giuridici. Kant, accettando questo carattere e da esso partendo, si applicò a cercare « quando poteva aver luogo la coazione ». Rispose, « che l'uomo poteva usare la coazione solo allora che il suo simile operasse in modo da rendere.

impossibile una uguale coesistenza ». Onde il principio del Diritto naturale dovea annunziarsi così: « Opera in modo che ciascun altro rimanga libero di operare egualmente, sicchè ciò che fai tu non metta impedimento agli altri di fare il medesimo ».

64. Un tale principio contiene qualche cosa di vero; ma oltre diversi equivoci che involge, egli ha il difetto che, invece di *distinguere* semplicemente il Diritto dall'Etica, *divide* realmente ed assolutamente quello da questa.

65. Quindi avvenne, che i filosofi tedeschi posteriori a Kant si divisero fra loro sulla questione, « se il principio del diritto fosse indipendente dalla suprema legge della virtù, o da questa dipendesse, e in che dipendesse ».[1]

§ 10. *Ottava epoca — Ultimi scritti di Etica usciti in Italia.*

66. In vari scritti di Etica usciti in Italia in questi ultimi tempi:

a) Si stabilì un principio di Etica veramente puro e formale, coll'essersi separato con accuratezza l'*essere ideale*, come lume della ragione, da ogni concrezione di *realità;*

[1] Libri che si possono consultare:
Chr. God. Ewerbeck, *Super doctrinae de moribus historia, ejus fontibus, conscribendi ratione et utilitate,* Halle, 1787, in-8°; G. Sam. Francke, *Risposta alla questione proposta dalla Società delle Scienze di Copenaghen:* **Quinam sunt nobiliores gradus per quos philosophia practica, ex quo tempore systematice pertractari coepit, in eum quem hodie obtinet statum pervenerit,** Altonae, 1801, in-8° (ted.); Christoph. Meiners, *Istoria generale critica della Morale presso gli antichi ed i moderni.* Gottinga, 1800-1, (ted.); Stewart, *Discorso premesso al I° tomo del supplemento dell'Enciclopedia Britannica;* Mackintosh, *Histoire de philosophie morale.*

b) Si fissarono le tre supreme formole categoriche della scienza, rientranti in un principio unico, universalissimo, che dà all'Etica la più perfetta unità;

c) Si confutò lo scetticismo kantiano ed ogni specie di soggettivismo, e quindi si diede all'Etica una certezza razionale-teoretica;

d) Si definì con precisione in che consistesse l'*imperativo teoretico,* dimostrando che esso è quel sentimento che si manifesta nell'uomo d'una necessità ch'egli ha, se non vuol essere personalmente difettoso e malvagio, di uniformare e sommettere le sue tendenze soggettive all'ordine *oggettivo* degli enti;

e) Si dimostrò il rapporto del Cristianesimo coll'Etica naturale, rapporto consistente in questo, che il solo Cristianesimo somministra la sufficiente cognizione del *sommo bene,* a cui la virtù etica deve ultimamente riferirsi, se vuol essere intera e perfetta;

f) Si sciolse la gran questione del probabilismo, col distinguersi accuratamente le varie cagioni per le quali l'uomo si rende dubbioso della sua obbligazione, dimostrando che ciascuna di esse presenta un problema diverso;

g) Si stabilì la distinzione precisa fra il *Diritto di ragione* e l'*Etica,* dimostrandone nello stesso tempo il vero nesso, e la dipendenza di quello da questa, e ciò mediante una definizione accurata del *diritto*, che si dimostra essere non un dovere, ma « una semplice facoltà soggettiva ed eudemonologica di operare, protetta dalla legge morale che impone agli altri uomini il dovere di non isturbarla ».

INDICE

DEI LUOGHI DELLA SACRA SCRITTURA

CITATI IN QUESTO VOLUME

Avvertenza. — Le citazioni della Sacra Scrittura, degli Autori e Documenti, benchè quasi tutte si trovino nelle note, si danno secondo la numerazione che è nel testo. Quelle che trovansi nella *Storia dell'Etica* sono precedute dalla lettera S.

*

INDICE

DEGLI AUTORI E DEI DOCUMENTI

CITATI IN QUESTO VOLUME

D

E

F

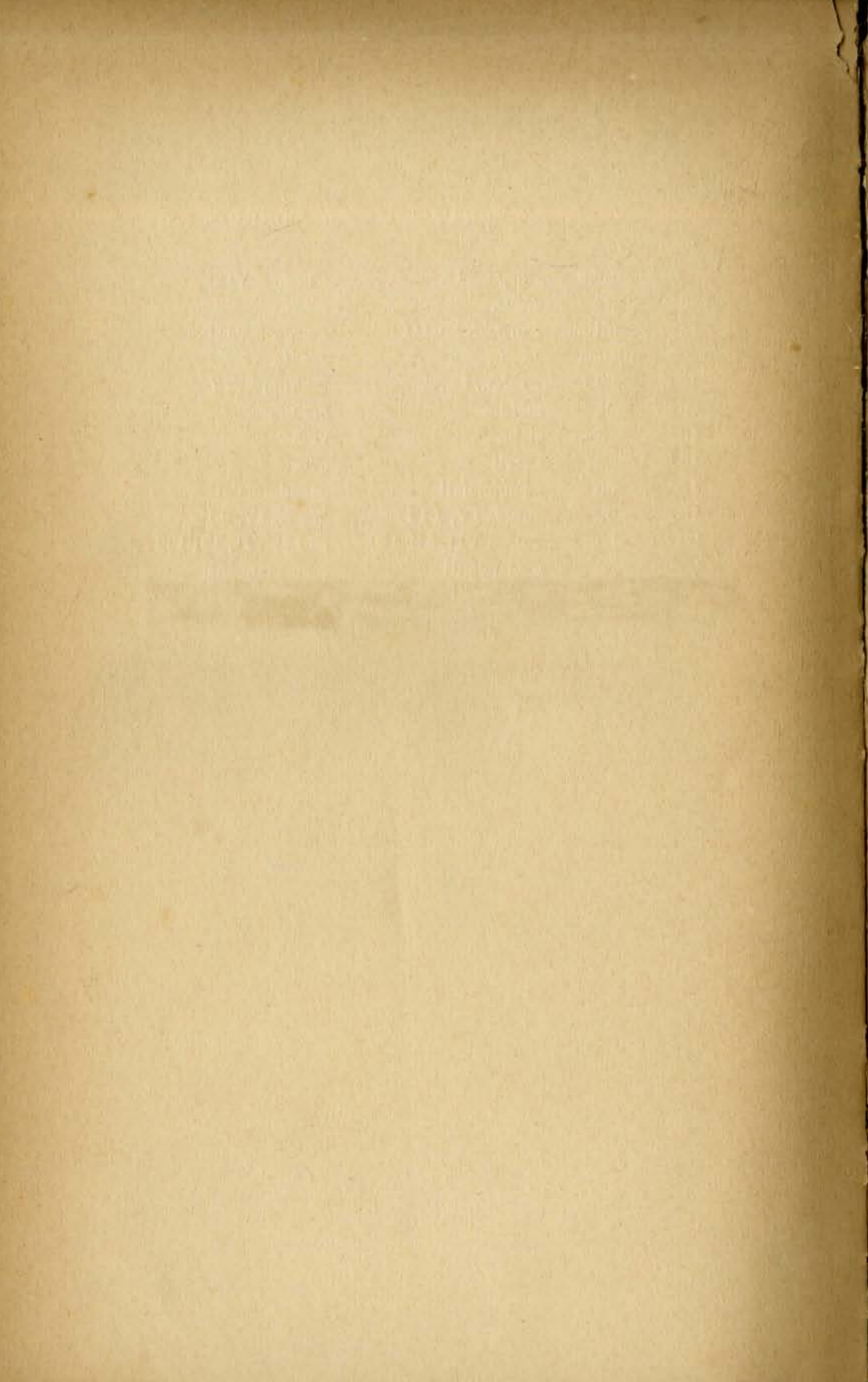
G

H

I

K

L

Pag.	linea	ERRATA	CORRIGE
9	ultima	*Purg.*, XIX	*Purg.*, XVII
34	37	*Eccle.*	*Eccli.*
41	penultima	*Purg.*, XXVIII	*Purg.*, XVIII
42	ultima	*Eccli.*, XXX	*Eccli.*, XXXI
46	20	*Psalm.*, IV, 4	*Psalm.*, IV, 7
64	21	*molum*	*malum*
132	3	si ha	vi ha
136	4	averli	averle
146	35	pseudomisti	pseudotomisti
198	32	*Eccle.*, IV, 4-12	*Eccle.*, IV, 9-12
205	25	*Purg.*, VII, 119-120	*Purg.*, VII, 121-122
256	4	e mancanti	sono mancanti
31	24	conoscere *necessario*	conoscere *volontario*

IMPRIMATUR

Fr. Albertus Lepidi O. P.,

S. P. Ap. Magister

IMPRIMATUR

Josephus Ceppetelli Patriarca Constantin.,

Vicesgerens.